

G A B R I E L  
CONSTANTINESCU

# FILOSOFIA ARABĂ A ISTORIEI



EDITURA

ANASTASIA



Coperta :  
Doina DUMITRESCU

© Anastasia 1996

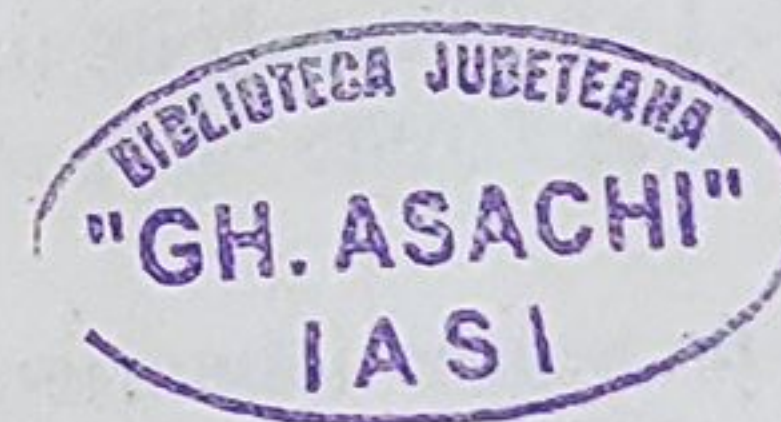
ISBN : 973-9239-26-9

930  
C66

GABRIEL CONSTANTINESCU

**FILOSOFIA  
ARABĂ  
A  
ISTORIEI**

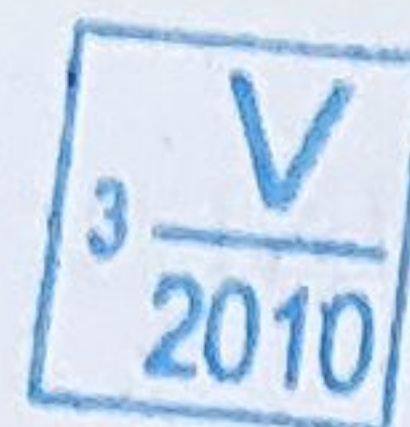
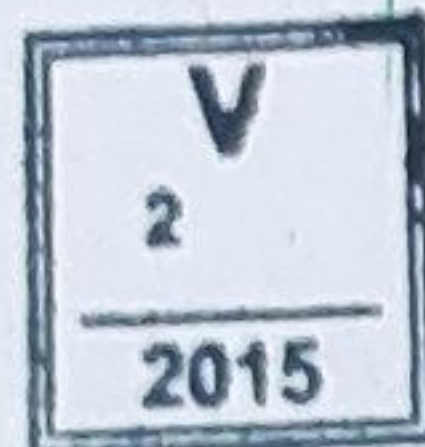
**Ibn Haldun**



675435







## Introducere

### 1. Schiță istorică

Patria lui Ibn Haldun a fost Tunisul secolului XIV. Pentru a obține însă o înțelegere completă și nuanțată asupra vieții și operei sale, simpla determinare geografică și cronologică nu este suficientă.

La data nașterii filozofului, din imperiul întemeiat de Omar nu mai rămăsese decât amintirea. Procesul de dezagregare, ai cărui germeni se găseau ascunși chiar în premisele care făcuseră posibilă impresionanta expansiune arabă, era desăvârșit de mai bine de un secol. Puternice contradicții interne prevesteau acest deznodământ încă din perioada de ascensiune. *Fitna*, primul război civil, care a pus capăt califatului legitim prin uciderea lui Ali și a condus la instaurarea dinastiei Omayyazilor, a avut ca urmare ruptura ireconciliabilă pe plan spiritual între Islamul sunnit și Islamul šiit. Dar cu toate aceste frământări interne, Omayyazii au fost capabili să restabilească unitatea politică a imperiului și să continue procesul de expansiune încă un secol. Tentativa de cucerire a Constantinopolului zădărnicită de Leon Isauricul și respingerea arabilor peste Pirinei de către Carol Martel vor pune însă capăt acestui proces.

Sfârșitul perioadei eroice nu a coincis însă cu începutul unei epoci de liniște și echilibru în interior. Dimpotrivă, contradicțiile de structură ale lumii islamice, scoase artificial din actualitate de efervescența războinică din timpul expedițiilor de cucerire, vor găsi acum climatul favorabil de a se manifesta. Acestor contradicții, în fața cărora Omayyazii nu au întreprins



nimic pentru a le lichida, li s-au adăugat cele noi, provocate de abuzurile inerente conducerii dinastice ereditare cu care a fost înlocuit califatul legitim electiv. Consecința: un nou război civil, prăbușirea casei Omayya de la cârma imperiului și instaurarea unei noi dinastii, Abbasizii.

Încercând să motiveze încheierea procesului de expansiune și căderea dinastiei Omayyazilor, August Müller furnizează următoarea explicație: *“Căderea celei mai puternice dinastii de califi și sfârșitul perioadei eroice a arabilor nu au fost cauzate de focul grecesc și nici de săbiile francilor, ci de vechea racilă a națiunii arabe: adversitățile dintre triburi”*<sup>1</sup>.

Explicația dată de Müller, deși surprinde unul din factorii care au contribuit la căderea Omayyazilor, spune mult prea puțin pentru a fi satisfăcătoare. În realitate, procesul care a condus la un nou război civil, înlăturarea dinastiei și instaurarea Abbasizilor la cârma statului, a fost mult mai complex.

Ca orice guvernare absolută, ultimii Omayyazi au făcut abuz de puterea neîngrădită de care dispuneau. Pe de o parte exploatarea populației contribuabile, iar pe de altă parte represiunile autorităților împotriva focarelor de nemulțumiri au fost nespuse de brutale. Deși determinate de cauze economice, nemulțumirile populației au îmbrăcat forme de manifestare religioasă. Protestul împotriva arbitrarului Omayyad a pus la baza răului îndepărtarea reprezentanților dinastiei de la adevăratul spirit al Islamului.

În același timp, revoluțiile de palat pentru ocuparea funcției de calif au creat rivalități, partide și un climat de instabilitate. Pretendenții la tron căutau sprijin în provincii, învrăjbind triburile între ele. În această atmosferă încordată, un cuvânt greu de spus l-a avut populația persană convertită la islamism, care căuta să obțină o participare mai substanțială la conducere.

Dar adevărata forță în plină ascensiune, pe care s-au sprijinit Abbasizii în lupta lor pentru înlăturarea Omayyazilor și obținerea califatului, au fost negustorii și meșteșugarii, deținătorii de fapt ai puterii economice la orașe. În năzuința de a-și asigura o participare la puterea politică pe măsura puterii economice de care dispunea,

1. August Müller, *Der Islam im Morgen-und Abendlande*, I, Berlin, 1885, p.433.

populația orășenească, pătura cea mai progresistă din complexul edificiu social islamic, s-a alăturat Abbasizilor, care în anul 750 iau locul Omayyazilor, punând astfel capăt celui de-al doilea război civil.

O încercare de caracterizare a noii dinastii în comparație cu cea veche pune în evidență următoarele deosebiri esențiale. În primul rând, Abbasizii s-au sprijinit pe populația orășenească, îndeosebi pe negustorii bogați, în timp ce Omayyazii și-au găsit reazemul în aristocrația arabă. În al doilea rând, forțele sociale de care s-a legat noua dinastie erau non-arabe, îndeosebi persane. Și în al treilea rând, ca urmare a noii compoziții a forțelor politice din punct de vedere al apartenenței naționale, imperiul abbasid încetează să mai fie un imperiu arab, așa cum fusese imperiul Omayyad; el devine un imperiu islamic, la care participă fără discriminări toate popoarele de confesiune musulmană.

Progresul economic înregistrat este remarcabil, constituind baza pe care s-a clădit splendoarea dinastiei. În urma refacerii sistemelor de irigații, agricultura s-a dezvoltat simțitor. Înlocuirea impozitului pe cap de locuitor printr-un impozit pe venit a înlăturat într-o bună măsură povara fiscalității și, deși nivelul contribuțiilor era destul de ridicat, măsura a avut darul să favorizeze o creștere a nivelului de trai al populației. Meșteșugurile au cunoscut un avânt fără precedent, atelierele atingând uneori proporțiile unor adevărate întreprinderi industriale. În aceeași măsură s-a dezvoltat comerțul. Au luat ființă case comerciale cu ramificații în întreg imperiul și cu legături dincolo de hotare.

Pe acest fundament economic prosper s-a cristalizat o nouă ierarhie socială foarte complicată, în care se întrepătrund criteriile vechii societăți, cea născută din spiritul concepției medineze din timpul califilor legitimi, cu criteriile noi, apărute ca necesități istorice în evoluția ulterioară a Islamului. Aparatul de stat a fost birocratizat, iar locul nobilimii de sânge a fost luat de o nobilime a funcțiilor guvernamentale. În paralel cu ierarhia birocratică, populația orășenească avea propria ei ierarhie socială, în care criteriul de distincție era poziția economică deținută. Restul populației, alcătuită din triburi de beduini nomazi din imensul rezervor de potențial uman al păturii rurale și din categoria



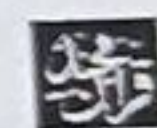
numeroasă a sclavilor, întregește schița structurii sociale a Islamului medieval.

Formele de viață spre care a evoluat lumea islamică în timpul Abbasizilor constituie fenomene istorice întru totul firești, chiar dacă în raport cu idealitatea *Coranului* ele au semnificația de devieri grave de la normele fundamentale prescrise de Profet. În acest context, una dintre abaterile de la spiritul tradițional, cu consecințe profunde pentru evoluția ulterioară a Islamului, a fost transformarea Califatului dintr-o instituție de esență religioasă într-o autoritate politică laică. Începuturile fuseseră făcute de Omayyazi, dar Abbasizii au împins procesul până la ultima consecvență. Păstrând demnitatea de *pontifex maximus* pentru a putea folosi instituțiile religioase în scopul intereselor politice, ei au organizat conducerea imperiului pe baze noi, după modelul monarhiei absolute persane. Atâta timp cât suveranii au dovedit calitate pe măsura demnității pe care o dețineau și au avut consilieri luminați de talia vizirilor Barmecizi, regalitatea, în noua ei formă, a funcționat perfect. Însă îndată ce, în baza mecanismului succesiunii ereditare la tron, au apărut suverani incapabili, incapacitatea lor a avut drept consecință dereglarea întregului sistem. Succesorii lui Harun fac parte fără excepție din această categorie, iar urmările nu întârzie. Potențialul economic scade, nemulțumirile populației cresc, rapacitatea și ambițiile guvernatorilor provinciali provoacă mișcări și revolte, iar luptele dintre pretendenții la tron slăbesc puterea centrală. Pentru a face față primejdiilor din interior, califul Mutassim (832-842) înființează o gardă personală alcătuită din mercenari turci și berberi. Curând însă, conducătorii gărzii vor deveni adevărații stăpâni ai palatului imperial. Trupele de pretorienii vor schimba suveranii după bunul lor plac, dispunând în voie de vistieria sărăcită a țării.

În această atmosferă de frământări a căror scenă era tocmai capitala statului, locul de unde ar fi trebuit să emane fluxul de autoritate către regiunile periferice ale imperiului, provinciile au devenit teatrul unor stări de continuă agitație. Aspirațiile spre independență manifestate de anumite populații care și-au pierdut specificul prin convertirea la Islam, provoacă revolte împotriva reprezentanților puterii centrale. Diferitele orientări heterodoxe

din sânul Islamului îmbracă forme de acțiune politică, grăbind procesul de dezagregare. Guvernatorii provinciali tind să devină conducători independenți. Într-un cuvânt, întregul edificiu al imperiului se clatină din temelii, prăbușirea fiind iminentă.

Consecința imediată a incapacității Bagdadului de a mai exercita un control efectiv asupra întregului teritoriu a fost constituirea unor state și dinastii independente. Procesul de dezagregare nu se reduce însă numai la apariția unor regate independente. Chiar și în provinciile care au rămas în subordinea Bagdadului, emirii locali conduceau fără să țină seama de interesele puterii centrale. Nici o mirare, deci, că în fața invaziei mongolilor conduși de Hulagu, nepotul lui Gînghis-Han, ultima rămășiță a imperiului va cădea, incapabilă să se apere. La 10 februarie 1258 mongolii ocupă Bagdadul. În felul acesta se pune capăt domniei de cinci secole a Abbasizilor, răstimp în care dacă imperiul nu a reușit să depășească trecutul ca forță și realitate politică, a constituit în schimb cadrul în care s-a născut și s-a dezvoltat autentică cultură islamică.



În această frământată perioadă din istoria Islamului, regiunile occidentale ale imperiului, Spania și Africa de Nord-Vest, au urmat un curs și o evoluție aparte.

Spania islamică nu a făcut parte niciodată din imperiul abbasid. Din anul 756, în această provincie conducerea a aparținut urmașilor Omayyazilor înlăturați de la cârma imperiului, care au domnit în calitate de "Prinți ai Andaluziei" și "Urmași ai Califilor". Perioada de două sute optzeci de ani, cât s-a întins domnia lor, a însemnat una dintre cele mai înfloritoare epoci ale culturii islamice. Cauza prosperității Spaniei în acest răstimp se datorează în primul rând modificării stilului de guvernare al Omayyazilor andaluzi față de stilul de guvernare din perioada când dinastia se găsea la conducerea întregului imperiu. Ei au înțeles că stabilitatea politică este condiționată direct de prosperitatea economică și au acționat consecvent în acest sens, evitând greșelile făcute de înaintașii lor.



Explicând strânsa dependență dintre prosperitatea economică a Spaniei sub Omayyazi și dezvoltarea culturală a acestei provincii, Joseph Hell precizează: *"Pe lângă uimitorul avânt economic al regiunii, care a fost prevăzută cu un nou sistem de irigații și îmbogățită cu produse agricole orientale, orez, trestie de zahăr, curmale, piersici, rodii, pe lângă înfloritorul comerț, pe care Córdoba îl întreținea cu coastele Africii de Nord și cu interiorul african până în Sudan, pe lângă industria, care în perioada de splendoare a Córdoba, număra peste 130.000 de oameni angajați numai în țesătoriile de mătase, s-au dezvoltat poezia, științele și artele"*<sup>2</sup>.

Remarcabilă pentru această perioadă de progres economic și stabilitate politică din Spania, este conștiința despre unitatea valorilor culturale ale lumii islamice și amploarea procesului de răspândire a acestor valori.

Emisari speciali colindau Orientul pentru a achiziționa cele mai valoroase opere științifice, filozofice și literare destinate bibliotecii din Córdoba, despre care se spune că număra peste 400.000 de volume. Politica culturală a Omayyazilor nu s-a limitat însă la simpla selecționare de opere. Ea a urmărit în primul rând ridicarea nivelului cultural al întregii populații, ceea ce explică strămutarea centrului de greutate al culturii islamice din Orient spre Occident.

În Córdoba funcționau 27 de școli pentru copiii oamenilor săraci, pentru care învățământul era gratuit. În Andaluzia știa aproape întreaga populație să scrie și să citească, în timp ce în Europa creștină, chiar și cele mai sus puse personalități, cu excepția clerului, erau analfabete. Universitatea din Córdoba se bucura de un deosebit prestigiu, atât în țările musulmane, cât și în cele creștine. Numărul studenților era de ordinul miilor și din rândul lor s-a format o pătură numeroasă de intelectuali, care fie prin competența cu care își exercitau profesiunea, fie prin zelul de cercetători, au contribuit la dezvoltarea culturală a regatului. Acestui strălucit focar de cultură islamică îi aparține Ibn Haldun, atât prin ascendenții săi originari din Sevilla, cât mai ales prin formația spirituală.

2. Joseph Hell, *Die Kultur der Araber*, Leipzig, 1909, p. 110.

Dar aceleași cauze care au condus la prăbușirea trunchiului principal al califatului omayyad din Damasc, vor produce efecte similare pe pământul Spaniei. Luptele pentru succesiune, intrigile de palat și incapacitatea ultimilor monarhi vor da naștere unui climat de nemulțumire generală. Patricienii cetăților, sprijiniți de poporul de jos, au luat o poziție față de antimonarhică, conștienți de faptul că dominația economică le dă dreptul să aspire la puterea politică. În urma unei răscoale generale, monarhia omayyadă este răsturnată și Córdoba se proclamă republică (1036). Din acest moment, pentru regiunile occidentale ale lumii islamice, începe o perioadă nouă, perioada fărâmițării Spaniei musulmane și a Nordului Africii în state minuscule, cu guvernări proprii și interese contrare, care vor împinge adeseori dinastiile nou apărute la conflicte și războaie fratricide. În Valencia, Zaragoza, Granada, Badajoz și Toledo se instalează conduceri independente, care durează un timp mai lung sau mai scurt. Lipsite însă de vigoare politică, ele se vor dovedi din ce în ce mai puțin capabile să facă față acțiunii creștine de izgonire a musulmanilor de pe pământul Spaniei.

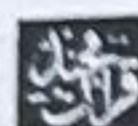
Concomitent cu procesul de fărâmițare a fostului regat omayyad din Spania, are loc o regroupare a forțelor berbere din Maghreb. După ce Nordul Africii, începând cu sfârșitul secolului VIII, a fost guvernat de o serie de dinastii arabe, mai mult sau mai puțin independente față de califii abbasizi din Bagdad<sup>3</sup>, populația berberă, căreia Islamul nu a reușit niciodată să-i anihileze caracterle specifice<sup>4</sup>, a impus instaurarea unor dinastii autohtone.

3. Încă de la începuturile instaurării Abbasizilor la conducerea imperiului, Nordul Africii, urmând precedentul creat de Omayyazi în Spania, a manifestat tendințe de autonomizare față de Bagdad. În anul 791 ia ființă regatul șiiit al Idrisizilor cu reședința la Fez, care durează până în 926. În același timp la Kairuan, Aghlab - guvernatorul Abbasid - se rupe de autoritatea centrală (800) întemeind un regat independent. Urmașii săi - Aghlabizii - domnesc până în 909, perioadă în care cuceresc Sicilia. Locul Aghlabizilor este luat de Fatimizi (910), dinastie de orientare ismaelită - preluând descendenți din Fatima, fiica Profetului. Fatimizii sunt înlăturați în anul 1171 de Salâh al-Dîn Iusuf (cunoscut de Europa cruciadelor sub numele de Saladin), care întemeiază dinastia Ayyubizilor (1171-1250). Locul Ayyubizilor este luat în Egipt de Mameluci (1250-1517), ultima dinastie arabă din Africa de Nord.

4. Explicând acest proces, Renan scrie: *"Deși s-au convertit fără rezerve la islamism, dovedindu-se sub raportul dogmei musulmani ireproșabili, berberii, într-un număr mare de cazuri, au respins legea civilă a Coranului, afirmând cu mult adevăr că*



În urma unei revolte instigate de grupările mistice heterodoxe, care de fapt au constituit forma de manifestare a tendințelor de autonomizare a triburilor de berberi, întregul Maghreb s-a constituit în regat independent sub dinastia Almoravizilor<sup>5</sup> (1036-1147). Locul lor este luat de Almohazi<sup>6</sup> (1147-1260), care reușesc să mențină unitatea politică a acestei regiuni încă un secol. Dar lipsa unui fond real care să asigure unitatea politică a Maghrebului a avut drept consecință prăbușirea regatului almohad și împărțirea lui în trei sultanate independente. Hafsizii (1229-1569) cu capitala la Tunis, Abdalwadizii (1235-1554) cu reședința la Tlemcen și Merinizii (1269-1465) la Fez. În aceeași perioadă, în Spania nu mai rămăsese decât o ultimă insulă musulmană - Granada, sub dinastia Nassrizilor - care va dăinui până în secolul XV.



Procesul de dezagregare politică a Islamului occidental nu se limitează însă numai la apariția și dispariția unor regate și dinastii noi. Instabilitatea politică din interior, neîntreruptele conflicte sângeroase între casele domnitoare și frecventa modificare a frontierelor, constituie caracterele dominante ale acestei perioade. Aproape toți suveranii în scaun erau contestați de unul sau chiar de mai mulți pretendenți la domnie, care căutau prin orice mijloace să ocupe tronul. În același timp, între suveranii existenți domnea un război perpetuu. Dorința de cucerire a teritoriilor vecine nu cunoștea

*aceste prescripții au fost formulate pentru o țară foarte diferită de a lor și pentru un popor care nu avea stilul lui de viață. Un fenomen căruia cu greu i s-ar putea găsi precedent în lumea musulmană. Pretutindeni legea religioasă și codul civil au fost inseparabile. Aici însă obiceiul pământului a avut forța să abroge o jumătate din Cartea Sfântă.* (Vezi Ernest Renan, *Mélanges d'Histoire et des Voyages*, Paris, 1878, pp. 325-326).

5. Almoravizii, la început sectă religioasă islamică în sânul populației berbere, apoi dinastie (1036-1147) cu reședința la Maroc. După ocuparea întregului Maghreb, almoravizii își extind dominația asupra Spaniei musulmane, pe care o cuceresc în 1090.

6. Almohazii, inițial sectă religioasă islamică întemeiată de Abu-Mahomed ibn Tumart, apoi dinastie (1147-1269), care, după ce preiau puterea în Maghreb, ca și înaintașii lor cuceresc Spania (1195), pe care o stăpânesc până în 1212.

nici o îngrădire. Tratatetele încheiate ieri, erau nesocotite astăzi, fie direct de cel care le încheiase, fie de succesorul său instalat peste noapte. Autoritatea regală avea adeseori doar caracter nominal. Triburile de arabi nomazi se bucurau de un statut de independență și adeseori suveranii erau aceia care le cumpărau bunăvoința și asistența. Prin intervenția lor, ei puteau să determine înclinarea balanței într-o parte sau alta<sup>7</sup>.

Acest climat de totală instabilitate politică își găsește explicația în importante transformări economice care au avut loc la începutul celui de al doilea mileniu în sectorul occidental al lumii islamice. Eforturile Europei de a redobândi supremația căilor comerciale din Mediterană, încep să dea roade. Odată cu pătrunderea normanilor în Sicilia și cu restrângerea teritoriilor ocupate de musulmani în Spania, zona vestică a Mării Mediterane a intrat sub controlul suveranilor creștini. În secolul XIII se încearcă dobândirea de porturi comerciale pe coasta de Nord a Africii. Cruciada din anul 1270 este o dovadă în acest sens<sup>8</sup>. Negustorii creștini aveau astfel posibilitatea de a prelua de la concurenții lor musulmani rentabilul comerț cu aurul sudanez.

Pierderea monopolului asupra comerțului mediteranean a avut grave consecințe asupra prosperității economice a orașelor musulmane din Nordul Africii. Consecința: suveranii nu-și mai pot sprijini autoritatea numai pe locuitorii orașelor. Meseriașii și negustorii, adepți ai principiilor de drept malekit, care asigurau stabilitatea socială printr-o riguroasă reglementare a proprietății, moștenirii, activității meșteșugărești, comerțului și impozitelor, încetează să mai reprezinte forța socială capabilă să garanteze stabilitatea politică. În compensație, monarhii se orientează spre triburile de arabi și spre populația rurală berberă, căutând să realizeze o bază mai largă pentru consolidarea autorității. Rezultatele nu au fost însă cele scontate. Prin natura indeletnicirilor și stilul lor de viață, triburile arabe și populația berberă s-au simțit mai atrase de tendințele heterodoxe de coloratură mistică, decât de spiritul legalitar al ortodoxiei reprezentat de locuitorii orașelor. Nici o

7. Vezi Georges Marçais, *Les Arabes en Berbérie du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1913, p. 310.

8. Vezi Gustave Grunbaum, *Der Islam*, II, Frankfurt am Main, 1971, p. 394.



mirare, deci, că edificiile politice construite pe un asemenea temei, lipsit de unitate, s-au dovedit subrede. Orice modificare în echilibrul forțelor sociale heterogene, de care își legau destinele dinastiile din Maghrebul acestei perioade, deveneau prilej de grave tulburări interne. În mijlocul lor, în clocotul unei lumi alcătuite numai din conflicte și contradicții, își făcea apariția Ibn Haldun, personalitate la fel de frământată ca și veacul căruia îi aparține. Intervenția sa pe scena culturii Islamice constituie un fenomen neobișnuit. Ea se produce într-un moment în care, „dacă civilizația musulmană era pretutindeni în declin, în Africa de Nord încetase virtual să mai existe”<sup>9</sup>.

## 2. Viața și opera

Abu Zaid ‘Abd ar-Rahmân ibn Muhammad ibn Haldun Walî ad-Dîn at Tunîsi al Hadramu Itachramu al- Isbîlî al Mâlikî<sup>10</sup> s-a născut la 27 mai 1332, în Tunis. Originea sa îndepărtată este în Arabia de sud, de unde strămoșul său Haldun a venit în Spania, la scurt timp după cucerirea musulmană, stabilindu-se la Sevilla.

Cunoașterea amănunțită a vieții gânditorului nu pune nici o problemă cercetătorilor moderni. Pe lângă valoroasa sa operă, Ibn Haldun a lăsat posterității o autobiografie completă. Cu ajutorul ei se poate reconstitui cadrul istoric și climatul spiritual al epocii în care a trăit, realitățile obiective care l-au condus cu necesitate spre problematica concepției sale filozofice.

Strămoșii andaluzi ai gânditorului au făcut parte din aristocrația Sevillei, luând parte atât la viața politică, cât și la cea culturală. În secolul XIII însă, înainte de 1248, anul ocupării Sevillei de forțele creștine, se refugiază în Africa de Nord-Vest, unde aveau legături strânse la curtea Hafsizilor. Este perioada în

9. Mushin Mahdi, *Ibn Haldun's Philosophy of History*, Chicago, 1971, p.26.

10. La numele său complet, Ibn Haldun adaugă următoarele determinări: Slujitor al credinței, originar din Tunis, din Hadramaut (locul de baștină al strămoșilor săi în Arabia), din Sevilla (localitatea unde s-a stabilit primul Haldun emigrat în Spania), de orientare juridică malekită.

care are loc un adevărat exod de populație din Spania spre nordul Africii. Refugiații, în cea mai mare parte familii nobile, au constituit un grup de elită în noua lor patrie, ca urmare a superiorității culturale a arabilor spanioli față de locuitorii Maghrebului<sup>11</sup>. În Prolegomene, Ibn Haldun menționează frecvent marea contribuție a refugiaților la dezvoltarea culturală din Africa de Nord-Vest. Remarcabil în acest sens este faptul că la mai bine de un secol de la părăsirea Spaniei, Ibn Haldun continuă să se considere ca un produs al civilizației andaluze.

Educația și instrucția primită de tânărul Haldun în casa părintească a urmat linia obișnuită pentru vlăstarele familiilor nobile. În acest răstimp a studiat *Coranul*, Tradiția, Jurisprudența și limba arabă.

Perioada decisivă în educația unui tânăr - perioada între cincisprezece și douăzeci de ani -coincide pentru Ibn Hadun cu intervalul 1347-1357, un răstimp deosebit de zbuciumat chiar pentru condițiile Maghrebului. În anul 1346, suveranul hafsid al Ifriqiyei<sup>12</sup>, Abu Bakr, moare; și, așa cum se petreceau de obicei lucrurile la curțile domnitoare din lumea Islamului, se dezlănțuie o sângeroasă competiție pentru putere. De situația tulbure profită suveranul merinid din Fez, Abu-l-Hasan care, în dorința de a supune sub același sceptru toate țările Maghrebului, cucerește Tunisul. Instalat în Kasba, citadela orașului, noul stăpânitor instaurează un regim de politică severă, dar în același timp de prestigiu. Odată cu administrația de ocupație, suveranul merinid aduce cu sine o pleiadă de savanți și oameni de litere, meniți să mărească strălucirea noii conduceri. Această prezență neobișnuită pentru locuitorii Tunisului, are darul să stârnească entuziasmul tânărului Abd ar-Rahmân. Studiile sale înainte de invazie se limitau la strictul necesar pentru cultura generală a unui viitor funcționar. De data aceasta însă, în contact cu oamenii de vastă cultură, are prilejul să-și completeze pregătirea la nivelul și cerințele unui autentic intelectual. În autobiografie își îndeplinește o datorie

11. Vezi Robert Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsidides des origines a la fin du XV-eme siècle*, II, Paris, 1940-47, p.155.

12. Ifriqiya, veche denumire arabă a regiunii din Africa de Nord, formată din actualul Tunis și Algeria orientală.



de conștiință, salvând de la uitare numele acelor personalități care au jucat un rol pozitiv în desăvârșirea pregătirii sale. Din rândul lor se detașează figura luminoasă a lui al-Abîlî<sup>13</sup>, profesor și filozof, care s-a ocupat îndeaproape de formarea spirituală a lui Ibn-Haldun.

Dominația Merinizilor asupra Tunisului este însă de scurtă durată. Ignoranța lui Abu-l-Hasan față de realitățile social-politice din teritoriile cucerite a determinat revolta triburilor arabe. În același timp, în orașe s-a organizat un front de rezistență care declanșează o mișcare populară de eliberare. După un șir de eșecuri în încercarea de a-și menține dominația, la care se adaugă una din cele mai cumplite epidemii de ciumă din istoria Maghrebului, Abu-l-Hasan este nevoit să părăsească Tunisul.

După izgonirea Merinizilor (1350), tânărului Ibn Haldun i se încredințează o modestă slujbă administrativă la curtea suveranului hafsid, revenit pe tron. Dar perspectiva de a se mediocriza, îndeplinind o viață întreagă obligațiile tihnite ale funcției sale, nu se acordă nici cu aspirațiile și nici cu temperamentul său. După ce gustase din fructul adevăratei culturi, simțea nevoia să se desăvârșească pe plan spiritual; și cum Tunisul nu-i oferea nimic în această direcție, ia hotărârea să-și părăsească patria. Ținta sa era Fez, capitala sultanului merinid, unde Abu-l-Inân, urmașul lui Abu-l-Hasan, nu era mai puțin prietenos față de oamenii de știință decât fusese înaintașul său. Aici i se oferă posibilitatea să se alăture grupului de savanți, pe care suveranul îi adunase în jurul său, având astfel prilejul să se dedice total studiului.

Dar la scurt timp după sosirea sa la Fez, își descoperă înclinații pentru activitatea politică practică. De altfel, această nouă pasiune își va pune puternic amprenta pe tot restul acțiunilor sale. Cursul vieții lui Ibn Haldun va pendula de acum înainte între ambiția de a se realiza în planul activității politice și nemărginita sa sete de cunoaștere.

Prima acțiune ca om politic nu se dovedește prea izbutită.

13. Muhammad ibn Ibrâhîm al-Abîlî, continuator al gândirii lui Tusi. S-a ocupat îndeosebi cu problema originii și modalităților de cunoaștere. În legătură cu influența exercitată asupra lui Ibn Haldun: Nassif Nassar, *Le maître d'Ibn Khaldoun, al-Abîlî*, în *Studia Islamica*, Paris. XX (1965), pp. 103-144.

Amestecându-se în intrigile politice de la curte, este azvârlit în închisoare, unde timp de aproape doi ani va avea prilejul să mediteze asupra primejdiilor vieții politice de la curțile Maghrebului din secolul XIV. Moartea lui Abu-l-Inân îi va aduce libertatea, dar nu și povața de a renunța la cariera politică.

În timpul frământărilor pentru desemnarea noului suveran, Ibn Hadun se pune în slujba lui Abu Salîm, fratele fostului monarh, unul dintre претенdenții la tron. Alegerea s-a dovedit inspirată, protectorul său devine suveranul Marocului și îi încredințează demnitatea de judecător al crimelor și delictelor care nu intrau în prevederile legislației religioase musulmane.

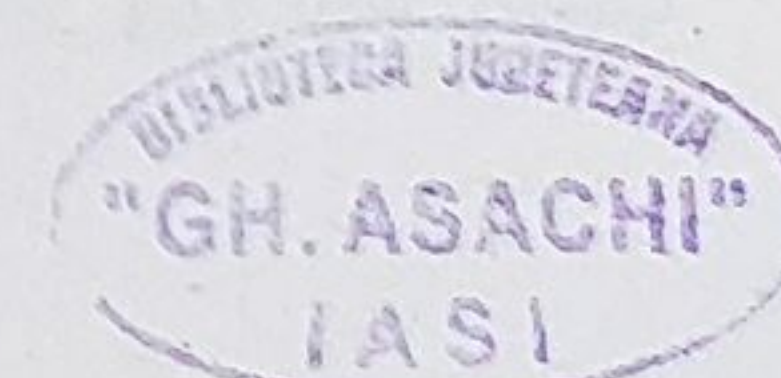
Dar Maghrebul este un cazan în plin clocot. După numai trei ani de domnie, Abu Salîm este ucis în timpul unei revolte și Ibn Haldun se hotărăște să părăsească Marocul, căutând în alt colț al lumii arabe un câmp de activitate mai promițător și mai sigur. Noua sa țintă este Granada, singurul stat musulman rămas pe pământul Spaniei. Acolo avea prietenii. Atât suveranul Muhammad V, cât și primul său ministru Ibn al-Khatîb<sup>14</sup>, se găseau în exil la Fez în timp ce Ibn Haldun era demnitar. Sprijinul său pentru ca Muhammad să-și recapete tronul a fost hotărâtor.

În Granada are prilejul să se bucure de liniște. După o lungă perioadă de despărțire își reîntâlnește familia (pe care o părăsise la plecarea din Tunis) și o aduce la el. Mai important este însă faptul că aici se poate îndeletnici în tihnă cu studiul.

Singura însărcinare oficială pe care a îndeplinit-o în răstimpul petrecut în Spania, a fost conducerea unei ambasade la curtea regelui Petru cel Crud, cu misiunea de a se ratifica un tratat de pace între Castilia creștină și Granada musulmană. În acest fel, Ibn Haldun a avut prilejul să vadă Sevilla, cetatea strămoșilor săi. Suveranul creștin l-a primit cu onoruri, făcându-i propunerea de a-l lua în serviciul său și de a-i restitui bunurile pe care familia sa le posedase odinioară. De menționat faptul că relatarea acestui eveniment în *Autobiografie* nu este însoțită de nici un accent de indignare împotriva conținutului în sine al propunerii, care avea

14. Ibn al-Khatîb (1313-1374). Filozof și om politic andaluz. Opera sa principală, *Al Ihâta fi Akhbar Gharnâta* (Istoria Granadei), conține o mențiune asupra operelor din tinerețe ale lui Ibn Haldun.

675.435





semnificația unei incitații la trădarea Legii. De altfel, în tot cuprinsul operei sale nu se întâlnește nici o notă de critică fanatică la adresa necredincioșilor<sup>15</sup>.

Dar nici Granada nu avea să devină locul unde Ibn Haldun se va stabili definitiv. Dându-și seama că prietenul său Ibn-al-Khatib a început să devină bănuitor din cauza crescânde sale influențe la curte, ia hotărârea să părăsească Spania, spre a evita un conflict cu omul pe care-l stima din tot sufletul. Pasiunea pentru politică îl mână spre Bougie, unde prințul hafsid Abu-Abdallâh, pentru care suferise temniță la Fez, devenise monarh. Aici i se încredințează funcția de prim ministru, dar legitimitatea domniei noului său protector este contestată de Abu-l-Abbâs, suveranul din Constantine, care se străduiește să restabilească unitatea dinastiei hafside asupra întregului teritoriu al Ifriqiyei. După un șir de ciocniri armate lipsite de succes, Abu-Abdallâh moare și Ibn Haldun, pentru a-și pune viața la adăpost, își oferă serviciile cuceritorului. Nefiind însă sigur de sentimentele acestuia, se retrage la Biskra, în mijlocul arabilor Riyah Dawâwidah, cu care avea vechi legături de prietenie. Se pare că tristele experiențe și eșecurile suferite în cele aproape două decenii de politică activă i-au dat certitudinea imposibilității de a se realiza în acest domeniu. Nevoia de a se reîntoarce la studiu devine atât de imperioasă, încât respinge oferta suveranului din Tlemcen de a intra în slujba monarhiei abdalwadide. Evoluția evenimentelor politice îl împiedică însă să-și realizeze proiectele.

Revirimentul dinastiei merinide în Maroc, prin suirea pe tron a sultanului Abd-al-Azîz, cu care Ibn Haldun se găsisse mai înainte în relații încordate, îl determină să se refugieze din nou în Spania. Tentativa nu reușește. Este prins, suspectat de trădare și, pentru a-și dovedi nevinovăția, se oferă să intre în slujba suveranului marocan. Acesta îl folosește pentru a-i reprezenta interesele pe lângă triburile de arabi. După doi ani petrecuți printre beduini, face o nouă încercare de a ajunge în Spania. De data aceasta reușește, dar guvernul din Fez îi cere extrădarea. Teama de a nu fi predat autorităților merinide îl determină să caute adăpost la curtea

15. Vezi Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah. An introduction to History*, New York, 1958, p. XLIX.

sultanului din Tlemcen, a cărui ofertă de a-l sluji o respinsese mai înainte. Aici i se cere să îndeplinească funcția de ambasador pe lângă beduinii Dawâwidah. Acceptă, dar în loc să se ducă acolo unde fusese trimis, se oprește la arabii Awlâd 'Arîf, ramura conducătoare a triburilor Zughbah, cu intenția fermă de a se retrage din viața politică și a-și închina restul vieții studiului. Noii săi protectori îi pun la dispoziție castelul Ibn Salamâh și, la scurt timp după sosire reușește să-și aducă întreaga familie la noua sa reședință.

În liniștea și singurătatea acestei așezări izolate, în exilul pe care singur și l-a impus, Ibn Haldun petrece trei ani. Este perioada în care a scris *Prolegomenele*, fără îndoială cea mai rodnică perioadă din viața sa.

Nevoia, întru totul explicabilă la un intelectual, de a avea la dispoziție lucrări și documente pe care să le consulte, îl determină să-și întrerupă autoexilul. În 1378 înaintează lui Abu-l-Abbâs, care între timp reușise să restabilească dominația dinastiei hafside asupra Ifriqiyei, o petiție, cerându-i îngăduința de a se reîntoarce în orașul natal. Petiția este întocmită în calitate de om de știință care dorește să-și pună serviciile la dispoziția patriei sale. Răspunsul este afirmativ și, după o absență de peste douăzeci de ani, Ibn Haldun revede Tunisul. Grijă cu care evită orice amestec în viața politică nu-l scutește însă de o serie de neplăceri. Juriștii tunisieni îi sunt ostili și conflictul cu ei poartă o semnificație mai adâncă decât o obișnuită dispută din viața universitară. Așa cum remarcă R. Brunschvig, acest conflict reprezintă înfruntarea dintre jurisprudența formală musulmană și ideile liberale vehiculate de Ibn Haldun<sup>16</sup>.

Dar povara cea mai mare este suspiciunea suveranului hafsid, care pentru a fi sigur că versatul politician nu uneltește în absența sa, îl obligă să-l însoțească în toate expedițiile războinice pe care le întreprinde. Hărțuit peste măsură de acest regim obositor, Ibn Haldun se hotărăște să pornească din nou în pribegie. Făcând uz de străvechiul pretext folosit de demnitarii musulmani care doreau să părăsească scena politică, pentru a se pune în siguranță, cere îngăduința să întreprindă pelerinajul la Mecca. Cererea îi este încuviințată, dar familia îi este păstrată ostatecă.

16. Vezi Robert Brunschvig, *op.cit.*, p. 391.



Ajuns la Alexandria, își dezvăluie adevăratele intenții. În loc să-și continue drumul spre locurile de pelerinaj, se oprește la Cairo, capitala Egiptului. Aici se va stabili pentru tot restul vieții.

Faima sa ca om de știință îl ajută să-și creeze o situație avantajoasă imediat după sosire. Barquq<sup>17</sup>, sultanul Egiptului, îl numește profesor, apoi decan al Colegiului din Cairo și, în repetate rânduri, judecător șef malekit. Totodată, la intervenția acestuia pe lângă suveranul Tunisului, se îngăduie familiei Haldun să se imbarce pentru Alexandria. Dar în apropierea coastelor egiptene corabia naufragiază și întreaga sa familie a fost înghițită de valuri. Zdrobit sufletește de această neașteptată nenorocire, întreprinde pelerinajul la Mecca pentru a-și regăsi echilibrul.

Moartea lui Barquq și preluarea conducerii Egiptului de către fiul său, Faraj, coincid cu invazia mongolilor în Damasc. Armatele egiptene, sub conducerea noului suveran, se grăbesc să apere orașul amenințat. Ibn Haldun face parte din suita monarhului, dar în timpul pregătirilor pentru respingerea mongolilor, Faraj este informat că la Cairo se pregătește un complot cu intenția de a-l răsturna. Sfătuit de consilieri, se reîntoarce în grabă în Egipt, în timp ce Ibn Haldun rămâne la Damasc.

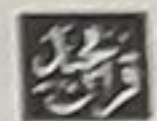
La scurt timp după retragerea armatei egiptene, mongolii sosesc. O delegație de demnitari este trimisă în tabăra lui Timur pentru a trata condițiile capitulării. Conducătorul mongol cere ca din această delegație să facă parte și Ibn Haldun, despre a cărui faimă ca om de știință fusese informat. Și astfel, la începutul anului 1401, are loc întâlnirea dintre Timur și Ibn Haldun.

Timp de peste o lună Ibn Haldun s-a găsit în tabăra lui Timur, având mai multe convorbiri cu conducătorul mongol. Acesta i-a cerut să întocmească un raport amănunțit despre situația geografică și politică a Africii de Nord-Vest și despre posibilitățile de acces în această parte a lumii islamice. Conștient că raportul solicitat era destinat să servească la elaborarea planurilor pentru viitoarele cuceriri, la întoarcerea în Egipt, Ibn Haldun a informat printr-o dare de seamă curțile domnitoare din Maghreb despre intențiile mongolilor. Dincolo însă de temerile sale pentru viitorul

17. Al-Malik-az-Zâhir Barquq (1390-1398), întemeietorul ramurii burdshită din dinastia sultanilor mameluci.

lumii musulmane, Ibn Haldun a avut conștiința clară că soarta i-a oferit prilejul de a cunoaște una dintre cele mai de seamă personalități ale istoriei tuturor timpurilor.

Ultimii ani din viață și-i petrece la Cairo, împărțindu-și activitatea între catedră și funcția de judecător. Moare la 17 martie 1406, în vârstă de șaptezeci și doi de ani. Mormântul său se găsește în cimitirul Sufi, dincolo de poarta Masr a orașului.



Încercarea de a trage o concluzie asupra caracterului lui Ibn Haldun pe baza elementelor biografice cunoscute este departe de a realiza un acord unanim la principalii săi comentatori. Dacă meritele filozofului sunt recunoscute fără rezerve, nu tot același lucru se petrece cu aprecierile asupra omului. Comportamentul său, ca om politic și diplomat, a condus adeseori la caracterizări defavorabile<sup>18</sup>, reproșându-i-se îndeosebi inconstanță și inconsecvență în raporturile sale cu suveranii pe care i-a servit. Ar fi însă o exagerare dacă s-ar lua ca termen de referință un tip de om ideal, al cărui comportament presupune calități deasupra oricărei condiționări istorice.

În general, i se reproșează greșeala de a nu se fi dedicat cu exclusivitate filozofiei și științei. Reproșul este însă de două ori neîntemeiat. În primul rând, pentru că preocupările filozofice nu sunt incompatibile cu activitatea politică. Printre gânditorii musulmani, se înregistrează cazuri de nume ilustre, care au desfășurat o vie activitate politică, sau au avut demnități politice. Avicenna a suferit închisoare pentru amestec în treburile politice, Ibn Hazm din Córdoba ia parte activă la luptele politice din Spania, ca partizan al Omayyazilor, Avempace îndeplinește funcția de vizir al sultanului Marocului. Abubacer a fost, pe rând, mai întâi în slujba suveranului Granadei, în calitate de secretar, apoi în serviciul sultanului Marocului. Prin urmare n-ar trebui să surprindă că, undeva în același context, se găsește menționat și numele lui Ibn Haldun, ca filozof și om politic. În al doilea rând, nu trebuie uitată

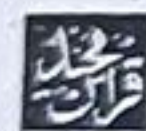
18. Vezi Taha Hussein, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1917, p.21.



strânsa corelație între activitatea politică practică pe care a desfășurat-o și problematica *Prolegomenelor*. În ciuda evidentei inconsecvențe de care a dat dovadă în acțiunile politice, există totuși, așa cum remarcă Heinrich Simon, un acord între activitatea sa practică și concepția sa teoretică: "*Obiectul cercetărilor sale corespunde întru totul problemelor practice pe care i le-a pus viața: societatea omenească este câmpul activității sale atât practice, cât și teoretice*"<sup>19</sup>.

Odată cu retragerea la castelul Ibn Salâmah, cariera politică a lui Ibn Haldun încetează. Indiferent dacă motivele care l-au determinat să părăsească arena politică a Maghrebului au fost teama, oboseala sau dezgustul, autoexilul său exprimă recunoașterea eșecului suferit. Conștiința insuccesului nu i-a provocat însă o stare de dezechilibru de natură să-l împingă fie spre o înțelegere a realității afectată de deformări pesimiste, fie spre o abandonare a realului urmată de refugiul în ideal.

Cu aceeași luciditate cu care și-a urmărit țelurile politice, va urmări, începând cu clipa retragerii la Ibn Salâmah, țesătura complexă a fenomenelor istorice, căutând să le înțeleagă cursul prin dezvoltarea cauzelor și condiționărilor care le guvernează. Și dacă totuși, din compararea comportamentului omului cu valoarea filozofului, rezultă un minus pentru prima latură, să-l lăsăm pe Ibn Haldun însuși să dea răspunsul la învinuirile ce i se aduc: "*Caracterul omului este în mod natural dependent de climatul social în care trăiește*"<sup>20</sup>.



Activitatea de om de știință și filozof a lui Ibn Haldun poate fi împărțită în două perioade distincte. Prima este *perioada de ucenicie* începută la Tunis, continuată la Fez și terminată la Granada. Din această perioadă datează o serie de lucrări de mici

19. Heinrich Simon, *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig, 1959.

20. M. R., I, p. 353 (M. R. - prescurtare utilizată pentru a cita textul în traducere engleză al operei lui Ibn Haldun: *Ibn Khaldun - The Muqaddimah - An introduction to History*, 3 volume, Londra, 1967. Traducere Franz Rosenthal).

dimensiuni, pe care se pare că însuși autorul le-a considerat atât de neînsemnate, încât nu le menționează niciodată. Contemporanii au fost însă de altă părere și aprecierile lor favorabile i-au determinat să le menționeze, salvându-le astfel de la uitare definitivă. Meritul în această privință aparține prietenului său Ibn al-Khatib<sup>21</sup>, care în *Istoria Granadei* prezintă următoarea listă cu scurte mențiuni critice despre operele scrise înaintea *Istoriei Universale*.

"El (Ibn Haldun) a scris un comentariu original despre *Burdah*<sup>22</sup>, în care a demonstrat marea sa îndemânare, înțelegerea multor lucruri și vastele sale cunoștințe.

A rezumat într-o lucrare bună cărțile lui Averroes.

A întocmit o utilă lucrare logică pentru sultan<sup>23</sup>, în perioada când acesta studia disciplinele laice.

A rezumat opera *Muhassal* a imanului Fakhr ad-dîn ar-Râzî<sup>24</sup>. Când l-am întâlnit pentru prima oară, i-am spus în glumă: «Îmi ești dator ceva, pentru că ai rezumat *Muhassal-ul meu*»<sup>25</sup>.

A scris o carte de matematică (aritmetică elementară).

În timp ce îmi redactam opera (*Istoria Granadei*) a scris un comentariu asupra unui poem despre principiile jurisprudenței compus de mine. Ceea ce a făcut este atât de perfect, încât nu poate fi depășit»<sup>26</sup>.

La aceste lucrări trebuie desigur adăugată *Autobiografia*, singura pe care Ibn Haldun nu a repudiat-o și pe care a completat-o până cu puțin timp înaintea morții.

Convingerea că întreaga serie a scrierilor de tinerețe s-a

21. Vezi p. 17.

22. *Burdah*, poem religios dedicat de al-Busîrî (sec. XIII) lui Mahomed.

23. Referire la Abu' Inân: Mushin Mahdi este însă de părere că lucrarea de logică a fost redactată la Granada, pentru Muhammad V. (Vezi Mushin Mahdi, *op. cit.*, p. 42).

24. Ibn al-Khatîb (Fakhr ad-dîn ar-Râzî m. 1210), autor al unui tratat asupra bazelor religiei și a unui studiu de metafizică. Citat de Ibn Haldun drept comentator al lui Avicenna (vezi M. R., III, p. 148). Inițiatorul curentului de conciliere între Ortodoxia sunnită și filozofie. Curentul este denumit de Ibn Haldun "Școala savanților noi" (M. R., III, p. 52).

25. Aluzie spirituală la omonimia dintre autorul acestui citat și autorul tratatului rezumat de Ibn Haldun.

26. Text extras din M. R., I, p. XLIV.



pierdut definitiv, a fost spulberată prin descoperirea în anul 1928, în arhiva bibliotecii de la Escorial, a manuscrisului autograf al rezumatului din *Muhassal*.

Lucrarea datează din perioada petrecută la Fez și a fost scrisă sub formă de exercițiu pentru maestrul său al-Abili. Cu toate acestea, din conținut se poate vedea că tânărul Ibn Haldun stăpânea cu siguranță suplețea speculației filozofice, având cunoștințe profunde de teologie, jurisprudență și logică. Deși ideile expuse în *Rezumat* nu sunt originale, totuși unele accente critice lasă să se întrevadă conturul problemelor care vor fi abordate în *Prolegomene*.

Dintre celelalte scrieri minore, utile pentru elucidarea unor controverse cu privire la natura raporturilor dintre Ibn Haldun și predecesorii săi ar fi fost manualul de logică și studiul asupra lucrărilor lui Averroes. Pierderea lor îi obligă pe comentatori să se limiteze la elementele furnizate de *Prolegomene*. Cum însă *Prolegomenele* sunt expresia unui spirit matur, în care influențele au suferit transformări complexe, sub acțiunea catalizatoare a puterii de sinteză și originalității gândirii autorului, rădăcinile îndepărtate ale concepției sale pot fi anevoie scoase la lumină.

Cartea de aritmetică și comentariul asupra poemului *Burdah* au fost, fără îndoială, exerciții care i-au servit autorului mai mult pentru a deprinde meșteșugul clare formulări și exprimării ideilor. Cât privește comentariul asupra lucrării de jurisprudență a lui Ibn al-Khatib, acesta trebuie considerat doar ca un omagiu adus prietenului său mai în vârstă, primul ministru al Granadei.

Privite în totalitatea lor, scrierile din tinerețe, deși abordează o gamă variată de probleme, se înscriu sub același numitor comun: o valoare neglijabilă, pe care însuși autorul o subliniază prin tăcerea despre existența lor. Dacă totuși cercetătorii contemporani le acordă o oarecare atenție, aceasta se datorează mai mult interesului față de autor, decât față de conținutul lor. Un privilegiu de care se bucură numai personalitățile care și-au asigurat o poziție de nezdruncinat în cultură, prin creații de dimensiuni excepționale.

Cea de a doua perioadă din activitatea lui Ibn Haldun este perioada de maturitate, începută la Ibn Salāmāh, continuată la Tunis și încheiată la Cairo, răstimpul în care a conceput și a redactat *Istoria Universală*, cunoscută sub titlul prescurtat *Kitāb*

*al-'Ibar* (*Cartea exemplului*). Titlul complet<sup>27</sup> este exprimat însă printr-o idee complexă, care a constituit o adevărată problemă pentru traducătorii în limbile europene, privind atât textul, cât și sensul ideii. Dintre încercările de a-l reda cât mai fidel, traducerea lui Nathaniel Schmidt pare cea mai aproape de intenția autorului: "*Cartea exemplului și culegerea subiectelor și atributelor în zilele Arabilor, Perșilor și Berberilor și marii domnitori care au trăit în timpul lor*". Privitor la formularea "*Culegerea subiectelor și atributelor*", Schmidt face următoarele precizări: "*Prin «subiect» el (Ibn Khaldun) probabil a înțeles ceea ce a definit drept subiectul cu care trebuie să se ocupe istoria ca știință, întreaga dezvoltare a vieții omului social; prin «atribut», evenimentele particulare care ilustrează această dezvoltare*"<sup>28</sup>.

În mod obișnuit, opera lui Ibn Haldun este denumită *Istoria Universală*. Ea corespunde într-un totuș intenției și viziunii larg cuprinzătoare a autorului.

*Kitāb al-'Ibar* a fost concepută din trei cărți. Prima, intitulată *Muqaddimah* (*Prolegomenele*) este partea cea mai valoroasă a lucrării. În ea Ibn Haldun își expune concepția filozofică. Cea de a doua și cea de a treia carte cuprind partea istorică: cartea a doua - *Istoria Arabilor*, cartea a treia - *Istoria Berberilor*.

Deși inegală în valoare, *Istoria Universală* corespunde unei viziuni unitare, care în totalitatea ei poate fi considerată, fără exagerare, ca modernă.

Pentru prima oară un istoric găsește necesar să facă un expozeu complet de filozofia istoriei și culturii, înainte de a prezenta evoluția faptelor istorice. Iar dacă în realizarea intenției există o denivelare între partea care conține concepția despre societate, cultură și istorie și partea strict istorică, ea nu este o consecință a nivelului scăzut al cărții istorice<sup>29</sup>, ci a nivelului ridicat la care se prezintă *Prolegomenele*.

27. *Kitāb al-'Ibar wa-diwān al-mubtada' wa-l-khabar fi ayyām al-'arab wa-l-'ajam wa-l-barbar wa-man 'assarahun min dhawī al-sultān al-akbar*.

28. Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*, New-York, 1930, p. 10.

29. Claude Cahen, *Der Islam*, I, Frankfurt am Main, 1968, p. 339: "*Istoria Berberilor este pentru noi un inepuizabil izvor de informații prețioase*".



### 3. Preocupări și probleme

Deși comentariile asupra operei lui Ibn Haldun datează din prima jumătate a secolului XIX, considerarea *Prolegomenelor* ca expresie a unei concepții filozofice complete a început să-și facă loc relativ recent. Abia după 1930 se poate vorbi despre recunoașterea geniului său filozofic<sup>30</sup>. Tardivitatea recunoașterii este explicabilă. În economia generală a operei, accentul precumpănitor este pus pe problematica sociologică. Autorul însuși confirmă acest lucru. „Subiectul primei noastre cărți, este, într-un anumit fel, o știință independentă. Această știință își are obiectul ei distinct, care este civilizația umană și organizarea socială. Ea va avea deci propriile ei probleme particulare, care constau în a explica stările inerente esenței civilizației, una după alta. În felul acesta, statutul acestei științe este identic cu al oricărei alte științe”<sup>31</sup>.

Conținutul citatului justifică polarizarea atenției cercetătorilor în jurul concepției sociologice, dar nu îndreptățește considerarea lui Ibn Haldun ca un specialist care se îndeletnicește numai cu problemele specifice ale unui domeniu limitat. Or accentuând în primul rând calitatea sa de sociolog<sup>32</sup>, în dauna viziunii filozofice de ansamblu, se pierde tocmai ceea ce este cu adevărat modern și actual în gândirea sa: încercarea de a călăuzi preocuparea filozofiei arabo-musulmane spre un nou domeniu

30. Vezi Nassif Nassar, *op.cit.*, p.46.

31. M. R., I, p.76.

32. „Ibn Haldun discută sistematic aproape toate problemele importante ale sociologiei generale și speciale contemporane, în condițiile societății nomade și civilizate”. (Pitirim A. Sorokin, *Society, Culture and Personality*, New York, 1962, p.20). „El (Ibn Haldun) este îndreptățit mai mult ca oricare altul să fie numit întemeietorul sociologiei și să fie considerat ca fondatorul sociologiei rural-urbane”. (Sorokin, Zimmerman, Galpin, *A systematic Source Book in Rural Sociology*, Minneapolis, 1930, I, p.54). „Termenul *Al-'Umrân* folosit de Ibn Haldun pentru a denumi noua sa știință este tradus în mod uzual prin sociologie și cei mai mulți oameni de știință îl consideră pe Ibn Haldun ca întemeietorul sociologiei”. (Rollin Chambliss, *Social Thought*, New York, 1954, p.295).

problematic, în cadrul căruia existența umană așa cum este ea în realitate, concretă și istorică, să ocupe locul central.

În fața realizării încununată de succes a acestei intenții, o bună parte din comentatori s-au simțit tentați să-și concentreze atenția numai asupra elementelor surprinzător de moderne din gândirea lui Ibn Haldun. O asemenea prezentare trunchiată conduce însă, în mod inevitabil, la o imagine denaturată a fondului concepției și personalității filozofului. Pentru a dobândi o înțelegere conformă cu adevărul asupra unui gânditor, afirmă Bertrand Russell, „filozofii trebuie considerați ca fiind în același timp efecte și cauze: efecte ale împrejurărilor sociale, ale vieții politice și ale instituțiilor epocii lor; cauze (dacă intervin oportun) ale opiniilor care vor modela viața politică și instituțiile perioadelor următoare”<sup>33</sup>. Iată de ce, vorbind despre Ibn Haldun ca filozof, trebuie avute în vedere două considerente. Primul are caracter general și privește întregul câmp de activitate și creație denumit în mod obișnuit filozofie arabo-musulmană, cel de al doilea are caracter specific și se referă la intervalul de aproape două secole care îl despart pe autorul *Prolegomenelor* de epoca marilor personalități și a creațiilor majore, epocă încheiată de fapt cu momentul Averroes.

Orice analiză asupra gândirii și gânditorilor aparținând cadrului de cultură islamic, trebuie să țină seama de faptul că nu poate fi stabilită o corespondență perfectă între ceea ce Europa, moștenind de la greci, a denumit filozofie, și filozofia arabo-musulmană.

Total diferite de condițiile pe care le-a oferit creștinismul medieval gândirii filozofice au fost condițiile în care s-a dezvoltat în aceeași perioadă gândirea islamică. Analizând specificul acestor condiții, Henry Corbin face următoarele precizări: „Filozofia islamică se prezintă înainte de orice ca opera gânditorilor care aparțin unei comunități religioase, caracterizată prin expresia coranică *Ahl al-Kitâb*, poporul care posedă o Carte Sfântă”<sup>34</sup>, dar ceea ce deosebește Islamul de Creștinism în problema înțelegerii cărții, cu toate consecințele care decurg din această înțelegere, sunt următoarele caractere esențiale: absența fenomenului Biserică,

33. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London, 1967, p.7.

34. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, 1964, p.13.



lipsa unui cler deținător al harului, lipsa unei magistraturi dogmatice, lipsa autorității pontificale și lipsa sinoadelor care să definească dogmele<sup>35</sup>. Ca urmare, relația credincios-Cartea Sfântă s-a stabilit nemijlocit și nederajat, iar *Coranul* a devenit izvor de inspirație pentru o gamă foarte variată de preocupări, începând cu mistica și terminând cu științele exacte.

Posibilitatea accesului la sensurile filozofice ale *Coranului*, independent de rigorismul impus de o instituție spirituală intolerantă, a avut darul ca pe de o parte să nu-i îndepărteze pe gânditori din sânul comunității religioase, iar pe de altă parte a creat climatul propice pentru activități în care preocupările filozofice s-au putut manifesta fără conflicte cu semnificațiile religioase. Așa se explică cum mari gânditori, ca Avicenna și Averroes, au pornit de la ideea de a apăra învățăturile *Coranului* de atacurile necredincioșilor, dar și de a dovedi că între filozofia greacă și credința bine înțeleasă nu există o prăpastie<sup>36</sup>.

Ibn Haldun aparține organic acestui orizont spiritual, dar apariția sa pe scena culturii islamice se produce târziu. Ea are loc la distanță de două secole de la data când, cu excepția gândirii mistice din Iran, activitatea filozofică și științifică intrase într-o fază de declin. În timp ce Occidentul european prelua cu aviditate, prin intermediul centrelor de traducători din Spania, Sicilia, Italia și Franța, marile creații ale gânditorilor musulmani, în propria ei patrie întreaga activitate culturală stagnează. Între momentul Averroes și momentul Ibn Haldun, cultura islamică nu mai înregistrează nici un nume cu rezonanță. Procesul nu are caracter particular, afectând numai activitatea filozofică și științifică. Asistăm la un proces de diminuare progresivă a vitalității în lumea Islamului, care se desfășoară cu aceeași intensitate pe plan economic, social și politic. Incapabil să depășească condițiile care odinioară constituiseră factorii săi de progres, Islamul intră într-o criză generală de structură, fără perspectivă de remediu și cu consecințe nefaste în toate domeniile<sup>37</sup>. Obligat de evidențe și realitate, Ibn

35. *Id.*, p.15.

36. Vezi Max Horten, *Die Philosophie des Islams*, München, 1923, p.334.

37. Yves Lacoste face, în lucrarea sa intitulată *Ibn Khaldoun*, Paris, 1973, o amplă analiză asupra situației lumii islamice din sec.XIV (pp. 107-122).

Haldun, ca de altfel toți oamenii de cultură din perioadele de declin, va privi în urmă, spre epoca marilor înfăptuiri din filozofie și știință, unde va căuta să găsească răspunsurile la problemele fundamentale ale existenței. Spre deosebire însă de contemporanii săi, la care lipsa de originalitate se concretizează fie prin aderarea la o anumită orientare formulată în trecut, fie prin juxtapunerea unor părți din diferite orientări lipsite de o unitate organică, Ibn Haldun constituie un caz aparte. "*El nu aparține unui curent precis din cultura arabă, nu pentru că nu se alătură nici unuia, ci pentru că se atașează tuturor*"<sup>38</sup>.

Prin această precizare, Nassif Nassar surprinde esențialul cu privire la adevărata natură a raporturilor dintre autorul *Prolegomenelor* și curentele filozofice din cultura islamică.

De la distanța de două veacuri, de la care privește înapoi spre epoca de splendoare a Islamului, Ibn Haldun are posibilitatea să obțină o viziune panoramică asupra cadrului de cultură musulman. Depărtarea este suficient de mare pentru a surprinde fenomenele de cultură într-o viziune de ansamblu, dar nu atât de mare încât să se fi înstrăinat de conținutul și semnificațiile lor. Sensurile din care se hrănește spiritual veacul lui Ibn Haldun sunt aceleași ca și cu două sute de ani în urmă, dar asupra lor a operat scurgerea timpului. Cei mai mulți dintre contemporanii săi nu sunt însă capabili să prindă esența acestui proces. Adeziunea lor la idei și orientări se produce ca și cum acestea ar via încă în forma pe care au avut-o în faza de afirmare. Controversele, disputele și conflictele ideologice de odinioară sunt menținute forțat într-o stare de falsă actualitate, ca și cum timpul ar fi încremenit în secolul XII.

În opoziție cu această înțelegere îngustă, Ibn Haldun exploatează la maximum avantajele pe care i le oferă perspectiva temporală. Dincolo de mozaicul de concepții și de frecvențele conflicte dintre ele, el deslușește identitatea de cauze care le-a generat și unitatea lor prin finalitate. De pe acest postament va putea să înfăptuiască o sinteză a realizărilor de valabilitate permanentă ale culturii islamice. De aceea este foarte greu să-l determinăm în ramele unei anumite orientări, dar îl putem regăsi într-o contopire unitară a tuturor liniilor de dezvoltare ale gândirii

38. Nassif Nassar, *op.cit.*, p.221.



arabo-musulmane. Sintezele creatoare de genul celor realizate de Ibn Haldun presupun un disponibil de originalitate cel puțin pe măsura originalității de care trebuie să dea dovadă cititorii de noi concepții filozofice.

Considerarea *Prolegomenelor* ca operă de sinteză nu trebuie interpretată drept o încercare de a caracteriza în alți termeni o construcție de factură eclectică, așa cum sunt de obicei realizările din perioadele de declin. Construcțiile eclectice dovedesc incapacitatea gândirii de a găsi soluții noi la problemele existente, dublată de acceptarea unor părți din sistemele filozofice deja formulate ca expresie a adevărului, astfel încât, din îmbinarea lor, să se poată ajunge la încheierea unei concepții complete despre lume și despre viață. Pentru Ibn Haldun, însă, obiectivul principal urmărit nu este atât realizarea unui sistem filozofic din elemente aparținând sistemelor anterioare, cât descoperirea căilor de a depăși criza generală în care se zbătea lumea sa.

Problema l-a frământat toată viața, numai modalitățile de soluționare au fost diferite. La început s-a avântat fără rezerve în viața politică a Africii de Nord-Vest și a Spaniei musulmane, crezând că pe această cale va putea pune stavilă declinului manifestat în toate aspectele vieții, dar eforturile sale s-au soldat cu un eșec total. Temeinicele cunoștințe de filozofie politică i-au dat posibilitatea să-și formuleze clar scopurile ce trebuiau urmărite pentru restabilirea echilibrului comunității, dar insuficienta cunoaștere a condițiilor concrete și a împrejurărilor specifice l-a împiedicat să reușească. Insuccesul n-a avut însă semnificația unei înfrângeri. Datorită lui, Ibn Haldun a ajuns la convingerea că în raport de realitățile economice, sociale, politice și culturale ale timpului, principiile filozofiei politice, așa cum au fost ele formulate în trecut, sunt insuficiente pentru restabilirea echilibrului în societatea musulmană. Față de această convingere, retragerea lui Ibn Salâmah apare într-o lumină nouă. Ea exprimă conștiința necesității de a lărgi câmpul problematic al filozofiei cu noi domenii de cercetare, în primul rând cu studiul realității sociale, de al cărei specific trebuie să se țină seama în eforturile depuse în vederea realizării finalității Islamului. În această perspectivă, Ibn Haldun nu poate fi rupt din contextul cadrului său de cultură. Nimic

nu justifică desprinderea lui de realitățile lumii islamice din secolul XIV, chiar atunci când ideile sale dovedesc o surprinzătoare corespondență cu preocupările specifice Europei moderne, dând astfel posibilitatea comentatorilor săi să-l caracterizeze ca gânditorul în a cărui operă se poate găsi o teorie a ciclurilor culturii înaintea lui Vico, o teorie asupra influenței mediului înaintea lui Bodin și Montesquieu, o concepție sociologică completă înaintea lui Comte, o teorie asupra imitației înainte de Tarde, o teorie a evoluției înaintea lui Darwin, sau chiar o teorie asupra rolului și importanței factorului economic înaintea lui Marx. Întreaga sa gândire nu-și găsește determinările în afara cadrului de cultură islamic, ci în interiorul lui. Ea este fundamentată pe aceleași principii din care s-a născut și s-a dezvoltat filozofia tradițională, iar elementele de noutate, uneori surprinzător de moderne, care se întâlnesc în opera sa, își au originea în problemele specifice lumii islamice, îndeosebi ale Maghrebului secolului XIV.

După opinia sa, extinderea cercetărilor filozofice asupra omului ca realitate istorică și asupra societății reprezintă o necesitate impusă chiar de filozofia clasică, pe care acest nou domeniu de studiu o completează și în al cărui cadru se integrează organic<sup>39</sup>.

Conștiința apartenenței sale la un cadru de cultură cu determinări precise, ale cărui valori le recunoaște și le respectă chiar atunci când adoptă o poziție critică față de înfăptuirile trecutului, îl obligă pe Ibn Haldun, în postura de gânditor, la o atitudine de moderație, evident contrastantă cu dinamismul comportamentului său din perioada în care s-a îndeletnicit cu activitatea politică practică<sup>40</sup>. Moderația sa ca om de știință este deplin justificată. Câtă vreme nu a avut înțelegerea cauzelor de profunzime care au provocat mai întâi stagnarea și apoi declinul cadrului de cultură islamic, s-a avântat entuziast în viața publică, sperând în posibilitatea refacerii echilibrului și revitalizării politice a Maghrebului. Însă îndată ce, din postura de cercetător, și-a dat

39. Vezi Mushin Mahdi, *op.cit.*, p.286.

40. Pentru a sublinia cât mai sugestiv modificarea de atitudine survenită în momentul renunțării la activitatea politică practică, spre a se ocupa cu studiul istoriei, Yves Lacoste intitulează capitolul în care tratează procesul de convertire al omului politic în om de știință: "*De la condotier la istoric*". (Vezi Y. Lacoste, *op.cit.*, p.71).



seama de natura acestor cauze și mai ales de imposibilitatea de a le anihila acțiunea, a renunțat la orice intervenție directă în activitatea politică practică<sup>41</sup>.

Pentru a ajunge la înțelegerea resorturilor cauzale care au condus cu necesitate lumea arabo-musulmană spre formele de viață din timpul său, Ibn Haldun a trebuit să facă investigații asupra trecutului, să studieze istoria. Dar modul în care fusese scrisă istoria până atunci o făcea inutilizabilă ca sursă de date pentru înțelegerea transformărilor și prefacerilor care s-au produs de-a lungul timpului. De aceea trebuia ca mai întâi să fie creată o răsturnare în concepția tradițională despre rolul și funcțiunile istoriei. O sarcină pe care autorul *Prolegomenelor* și-a asumat-o fără rezerve. "Pentru prima oară își face apariția un istoric care nu se limitează la a comenta din punct de vedere moral societatea omenească, ci își propune să o analizeze științific"<sup>42</sup>.

Realizarea acestui obiectiv nu era însă posibilă prin simpla extindere a metodelor de cunoaștere utilizate în științele exacte asupra istoriei. Unicitatea, particularitatea și ireversibilitatea, caractere proprii evenimentelor istorice, l-au determinat pe Aristotel să conteste istoriei calitatea de știință și valorificarea sa ("de aceea și e poezia mai filozofică și mai aleasă decât istoria: pentru că poezia înfățișează mai mult universalul, câtă vreme istoria mai degrabă particularul")<sup>43</sup>, avea încă autoritate în veacul lui Ibn Haldun. Pentru Aristotel știința este rezultatul corespondenței dintre rațional și real și întrucât nici istoricii antici și nici cei musulmani nu au fost capabili să descopere o fundamentare rațională a cursului istoriei, nu au fost acceptați ca oameni de știință. Pentru autorul *Prolegomenelor* însă, faptele istorice nu sunt un produs al hazardului. Cu tot caracterul lor de acte particulare, ele sunt indisolubil legate de condiționările generale impuse de cadrul economic, social și politic în care se produc, în raport de care se determină și dobândesc semnificație. De aceea el consideră că studiul istoriei trebuie precedat de studiul acestor condiții, de a căror cunoaștere depinde posibilitatea de a gândi evenimentele și

41. Vezi Yves Lacoste, *op.cit.*, p.215.

42. Claude Cahen, *op.cit.*, p.339.

43. Aristotel, *Poetica*, IX-5.

informațiile. Aceasta este ideea centrală de la care Ibn Haldun trage concluzia asupra necesității unei noi științe - știința despre societatea și cultura umană - care să pună la dispoziția istoricului sistemul de cunoștințe prin care conținutul istoriei devine inteligibil. "Pătrunzând prin poarta cauzelor generale în studiul faptelor particulare, am cuprins într-un studiu comprehensiv istoria lumii"<sup>44</sup>. Operând astfel, istoria încetează să mai considere evenimentele la nivelul superficial al aparențelor. "Semnificația profundă a istoriei implică speculație, încercarea de a ajunge la adevăr, explicații subtile ale cauzelor și originile lucrurilor existente și adânci cunoștințe despre cum și de ce au avut loc evenimentele. Ca urmare istoria este adânc înrădăcinată în filozofie. Ea merită să fie considerată ca o ramură a filozofiei"<sup>45</sup>.

Preocupările în legătură cu natura și evoluția fenomenelor sociale nu sunt un fapt total nou în gândirea arabo-musulmană. Dar cercetările efectuate anterior în această direcție atât de gânditorii antici, cât și de urmașii lor arabo-musulmani, nu au avut drept obiect societatea reală, ci o societate ideală, pe care după ce au imaginat-o ca structură, funcționalitate și finalitate, au căutat căile cele mai adecvate pentru realizarea ei. Așa a procedat Platon în *Republica*, iar după același model, discipolii săi arabo-musulmani, îndeosebi Al Fârâbî, au încercat să conceapă o Cetate Ideală, adaptată însă la datele noi ale Islamului. Caracterul aprioric și normativ al principiilor postulate pentru organizarea vieții în Cetatea Perfectă le face însă inutilizabile la explicarea și înțelegerea istoriei reale. Față de această situație, autorul *Prolegomenelor* a fost nevoit să întreprindă o reconsiderare atât a obiectivelor urmărite în trecut de filozofia tradițională în domeniul studiului societății, cât și a metodelor de cercetare.

Necesitatea descoperirii unor metode de cercetare adecvate studiului societății reale și evenimentelor istorice l-au condus nemijlocit spre miezul problemei cunoașterii. Integrând inteligibilitatea faptului istoric în inteligibilitatea fenomenelor sociale, Ibn Haldun a avut nevoie de o fundamentare epistemologică a principiilor noii sale științe. În acest scop, va întreprinde o analiză

44. M. R., I, p. 12.

45. M. R., I, p. 6.



completă a problemelor specifice teoriei cunoașterii, pentru ca pe baza rezultatelor obținute să poată determina limitele cunoașterii umane și posibilitatea de a se obține cunoștințe fundamentate științific în cadrul acestor limite.

Dar insistența cu care Ibn Haldun abordează problema cunoașterii nu este motivată numai de preocupările sale metodologice în legătură cu studiul realității sociale. Gândirea sociologică a autorului *Prolegomenelor* este subordonată, în ultimă instanță, unei intenții profund antropologice. Pentru el, omul ca ființă naturală, socială și istorică, reprezintă centrul real al existenței universale. Privit în contextul relațiilor cu universul concret în mijlocul căruia trăiește, omul lui Ibn Haldun apare în ipostaza de creatură inzestrată cu "o nobilă superioritate față de restul existenței"<sup>46</sup>, în baza căreia este îndreptățit să domine tot ceea ce există "în jos" și să aspire spre realitatea "de sus".

Superioritatea omului față de natură nu este consecința unui privilegiu absolut, care-l scutește de eforturi în exercitarea lui, ci rezultatul unui îndelung și laborios proces, al cărui conținut este format din activitatea de cunoaștere. În acest înțeles, studiul asupra capacității de gândire ca formă de manifestare a activității de cunoaștere desfășurate de om de-a lungul istoriei, nu numai depășește cadrul preocupărilor strict metodologice, dar constituie, în același timp, sub raportul evoluției, subiectul de profunzime al istoriei, iar sub raportul conținutului, adevăratul domeniu al filozofiei. Ideea este exprimată fără echivoc în subtitlul "Discuției Introductive" la cap. VI al *Prolegomenelor*: "Despre capacitatea omului de a gândi, care diferențiază ființele omenești de animale și care le face capabile să-și procure bunurile necesare existenței, să coopereze în acest scop cu ceilalți oameni, să înțeleagă pe Dumnezeu pe care-L venerază și revelațiile pe care Profetul le-a transmis despre El. Dumnezeu a făcut ca toate animalele să-l asculte pe om și să fie în puterea sa. Prin capacitatea de a gândi, Dumnezeu i-a dat omului superioritatea asupra tuturor celorlalte creaturi ale sale"<sup>47</sup>.

46. M. R., II, p. 411.

47. Ibidem.

Fără îndoială că sistematizarea gândirii lui Ibn Haldun în cercetarea capacității de cunoaștere, problema metodei în investigațiile istorice, studiul societății și al culturii umane și problema antropologică nu epuizează toată complexitatea domeniilor în care filozoful este obligat să întreprindă incursiuni<sup>48</sup>, dar are avantajul, față de alte sistematizări, de a reliefa arhitectura preocupărilor majore ale autorului *Prolegomenelor*. Adevăratul ei avantaj constă însă în posibilitatea de a converti la nivelul înțelegerii moderne o concepție filozofică de esență medievală, fără ca prin aceasta să-i altereze autenticitatea.

#### 4. Poziția față de religie

Încercând să sistematizeze diferitele puncte de vedere formulate de comentatorii moderni asupra gândirii lui Ibn Haldun, Muhammad Mahmoud Rabi<sup>49</sup>, descoperă trei orientări principale<sup>50</sup>. O primă orientare este reprezentată de Kâmil Ayyâd și Erwin Rosenthal. Ea se caracterizează printr-o supraestimare a gândirii laice a lui Ibn Haldun. Ayyâd este de părere că concepția sa privind profetia... "este deschisă îndreptată împotriva teologilor musulmani, care consideră că orice existență umană este imposibilă fără călăuzire profetică"<sup>51</sup>. Dacă totuși el acordă un rol important religiei în studiile sale, aceasta se datorează faptului că o consideră "numai ca un fenomen cultural cu autoritate și ca un important factor socio-psihologic în procesele istorice"<sup>52</sup>. La concluzii similare ajunge și Erwin Rosenthal, în scrierile sale din tinerețe, în care caracterizează gândirea lui Ibn Haldun ca "independentă și liberă de orice restricții teologice"<sup>53</sup>.

48. În lucrarea sa, *An Arab Philosophy of History*, London, 1950, Charles Issawi face următoarea sistematizare a textelor extrase din *Prolegomene*: 1. Metodă, 2. Geografie, 3. Economie, 4. Finanțe publice, 5. Populație, 6. Societate și Stat, 7. Religie și Politică, 8. Cunoaștere și Societate, 9. Teoria existenței și a cunoașterii.

49. Vezi Muhammad Mahmoud Rabi<sup>49</sup>, *The political theory of Ibn Khaldun*, Leiden, 1967, p. 7.

50. Kamil Ayyâd, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*, Stuttgart und Berlin, 1930, p. 114.

51. *Id.*, p. 51.

52. Erwin Rosenthal, *Ibn Khaldun, Gedanken über den Staat*, München und Berlin, 1932, p. 12.



A doua orientare, diametral opusă își găsește purtătorul de cuvânt în Hamilton Gibb. El insistă asupra rădăcinilor pur islamice din care crește și se dezvoltă concepția lui Ibn Haldun: "Axiomele sau principiile pe care se sprijină studiile sale sunt acelea ale tuturor juriștilor și filozofilor sociali predecesori al Sunnei"<sup>53</sup>.

În sfârșit, cea de a treia orientare întrunește pe comentatorii care văd în Ibn Haldun "un discipol musulman al anticilor și al continuatorilor lor musulmani, în special al lui Averroes"<sup>54</sup>. Reprezentativ pentru această categorie de interpreți, cărora autorul *Prolegomenelor* le apare integrat în filozofia clasică arabă, este Mushin Mahdi.

Desigur că sistematizarea propusă de Rabî', ca de altfel orice încercare de sistematizare a fenomenelor de cultură, nu epuizează subiectul. Ea are însă meritul de a scoate în evidență diversitatea posibilităților de interpretare a aceluiași Ibn Haldun față de religia musulmană. Nu este atât de interesant să se stabilească în ce măsură conținutul *Prolegomenelor* este în concordanță cu vederile și practicile reprezentanților oficiali ai Legii, cât măsura în care corespunde sensurilor interioare ale Islamului.

Pentru Ibn Haldun, Islamul reprezintă confesiunea sa intimă. Adeziunea sa la credința tradițională are loc fără rezerve și chiar dacă există autori care consideră, în mod justificat, că formulele religioase de la sfârșitul capitolelor și paragrafelor, ca și frecvențele citate din *Coran*, nu constituie decât procedee rituale după obiceiul timpului<sup>55</sup>, această concluzie nu impietează asupra naturii relațiilor sale cu Islamul subiectiv, asupra sincerității religioase.

Dar Islamul nu este numai o realitate subiectivă care satisface necesitățile religioase ale dreptcredincioșilor. El este, în același timp, o instituție complexă, și, într-o accepțiune mai largă, reprezintă orientarea generală spirituală pe care se fundamentează instituția. Privit din acest unghi, Islamul devine realitate istorică, are caracter de proces, este supus transformărilor, determină

53. Hamilton Gibb, *The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory*, Boston, 1962, p.167.

54. Mushin Mahdi, *op.cit.*, p.10.

55. Vezi Heinrich Simon, *op.cit.*, p.87 și Yves Lacoste, *op.cit.*, p.202.

anumite fenomene, iar la rândul său este determinat de influențe din afară. Trebuie făcută, deci, o distincție între raportul pe care-l stabilește Ibn Haldun în postura de musulman pios, cu sensul transcendent al Islamului, și poziția omului de știință care cercetează o realitate istorică obiectivă.

Prima relație are caracter strict personal și corespunde, până la un anumit punct, tendinței ghazzâliene de a privi Legea ca pe un ghid și un mijloc pentru salvarea sufletului printr-o participare directă la secretul divin, accesibil numai atunci când are loc o apropiere de el cu dorință fierbinte și dragoste pentru Dumnezeu. Cea de a doua are caracterul unui studiu științific prin care își propune să urmărească, în mod critic, evoluția suferită de sensurile primare ale Islamului, divergențele în problemele fundamentale de credință, rezultate din interpretări diferite ale textului *Coranului*, acțiunile în vederea restabilirii unității de credință, poziția filozofilor față de Lege și, în general, tot ce a frământat lumea musulmană de-a lungul a șapte secole de istorie.

Existența celor două relații pe care Ibn Haldun le stabilește cu Islamul, provoacă fireasca întrebare dacă concomitența lor este posibilă fără a da naștere la contradicții interioare. Problema pusă în această formă este însă simplificată de cei mai mulți dintre comentatorii moderni, care sunt înclinați să treacă cu vederea fie devoțiunea sa religioasă, reținând numai latura strict științifică a gândirii sale<sup>56</sup>, fie să considere atât de puternic atașamentul de semnificațiile religioase, încât sunt de părere că gândirea sa nu exprimă în ultimă instanță altceva decât principiile fundamentale ale Islamului ortodox<sup>57</sup>.

56. Reprezentativi pentru acest punct de vedere sunt K.Ayyâd și E. Rosenthal, care văd în Ibn Haldun un gânditor total detașat de fondul religios al cadrului de cultură islamic. Împotriva acestui punct de vedere, Yves Lacoste face următoarea precizare: "Ipoteza după care Ibn Haldun ar fi fost un «liber cugetător» sub masca unui evlavios este total gratuită: ar fi putut exercita oare funcții religioase într-o epocă de intoleranță? Nu ar fi fost oare suspectat, ar fi simțit oare dorința de a exercita aceste funcțiuni, dacă spiritul lor i s-ar fi părut nesatisfăcător? În schimb, contemporanii subliniază reputația sa de om de adâncă credință, atașamentul său la doctrina sufismului și la orientarea malekită". (Yves Lacoste, *op.cit.*, p.245).

57. H.A.R.Gibb consideră că opera lui Ibn Haldun este în total acord cu principiile ortodoxiei sunnite. În sprijinul acestei teze, el invocă, în primul rând, calitatea sa de cadiu malekit; pe lângă acest argument de ordin formal, adevărata dovadă a adeziunii



Desigur însă că înainte ca această întrebare cardinală să-i fi fost pusă din afară, Ibn Haldun și-a pus-o singur. Dealtfel problema raportului dintre credință și știință, dintre religie și filozofie este problema fundamentală cu care sunt confrunțați toți gânditorii Islamului. Ea este specifică tuturor perioadelor istorice cu dominanță religioasă și s-a pus cu aceeași acuitate atât Evului Mediu musulman, cât și celui creștin.

Pe scena cadrului de cultură islamic, problema atinge punctul culminant în conflictul Ghazzâlî - Averroes. În timp ce Ghazzâlî în lucrarea sa Tahâfot al-Falâsifa - *Autodestrucția Filozofilor* - se străduiește să dovedească incompatibilitatea dintre credință și filozofie, Averroes în răspunsul său Tahâfot al-Tahâfot - *Autodestrucția Autodestrucției* - încearcă să demonstreze contrariul. Dar atât teza lui Ghazzâlî, cât și răspunsul lui Averroes, cu toată vehemența cu care sunt susținute, nu reușesc să conducă la o concluzie definitivă. Dintr-o parte, așa cum remarcă Henry Corbin "toate eforturile lui Ghazzâlî sunt concentrate pentru a demonstra filozofilor că demonstrația filozofică nu demonstrează nimic"<sup>58</sup>. Strădania sa este afectată însă de paradoxul că folosește argumente raționale pentru a dovedi neputința rațiunii de a conduce la cunoașterea marilor adevăruri. În opoziție cu el, punctul de vedere al lui Averroes reprezintă o pledoarie pentru folosirea rațiunii. Aceasta ca o consecință a convingerii că textul *Coranului* conține două laturi distincte: o latură exoterică, accesibilă credinciosului de rând fără nici un efort rațional, și o alta esoterică, la care accesul este condiționat de o profundă concentrare rațională, pe care omul comun nu o poate realiza. Ca urmare, dacă s-ar

sale la orientarea ortodoxă ar constitui-o însă identitatea de vederi cu gândirea teologului ortodox Ibn Taymîyah (1263-1328). Dar ipoteza lui Gibb nu are nici un punct de sprijin în textul *Prolegomenelor*. Numele lui Ibn Taymîyah nu este niciodată menționat de Ibn Haldun. În schimb, numele lui Al - Ash'arî, gânditorul căruia Ibn Taymîyah îi contesta calitatea de purtător de cuvânt al Islamului sunnit, apare frecvent în textul *Prolegomenelor*. În același sens se exprimă Gustav Richter în *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters*, Tübingen, 1933, p.24: "Ibn Haldun gândește, cutoată metoda sateoretic evolutivă și atrăgătoare, devenirea istorică în marele context al unei concepții despre lume și despre viață care nu abandonează și nici nu vrea să abandoneze principiile fundamentale ale Islamului".  
58. H. Corbin, *op.cit.*, p.258.

dezvălui maselor ignorante sensurile esoterice ale *Coranului*, s-ar produce adevărate catastrofe psihologice și sociale. "În urma acestei imixtiuni și confuzii (a lui Ghazzâlî), oamenii s-au împărțit în două partide: unul care se simte chemat să calomnieze filozofia și pe filozofi, celălalt care se crede îndreptățit să interpreteze religia și să o transforme în filozofie. Toate acestea sunt greșite. Dimpotrivă, trebuie ca religia să fie respectată în litera ei și oamenilor din marea mulțime să nu li se spună nimic despre unirea dintre religie și filozofie. Căci a le comunica aceasta înseamnă a le comunica rezultatele filozofiei, fără ca ei să aibă și demonstrația"<sup>59</sup>. Ideea, astfel exprimată, exclude din corpul concepției lui Averroes teza impropriu atribuită a coexistenței a două adevăruri contradictorii. Doctrina dublului adevăr este o creație a averroismului latin, reprezentat de Siger de Brabant<sup>60</sup>, iar formularea ei precisă - "Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam"<sup>61</sup> - nu are nimic comun cu poziția exprimată tot atât de precis: "Noi, musulmanii, știm pozitiv că speculația demonstrativă nu conduce la o contradicție cu ceea ce este conținut în Lege, căci adevărul nu poate contrazice adevărul; dimpotrivă, el este de acord cu el și depune mărturie pentru el"<sup>62</sup>.

Analizând concepția lui Ibn Haldun în raport de conflictul Ghazzâlî - Averroes, Yves Lacoste ajunge la următoarea concluzie: "Dacă în calitate de istoric Ibn Haldun subscrie, în mod implicit și uneori chiar explicit, la o filozofie raționalistă, ca filozof este un gazzâlîn convins"<sup>63</sup>. Afirmția reliefează una dintre trăsăturile specifice gândirii medievale: caracterul ei contradictoriu. Faptul nu trebuie să surprindă. În general, gândirea medievală, atât la musulmani, cât și la creștini și evrei, este afectată de inconsecvențe și lipsă de coeziune. În timp ce ideile filozofice sunt subordonate viziunii teologice, cercetările științifice asupra realității concrete

59. *Philosophie und Theologie von Averroes*. Herausgegeben von M.J.Müller, München, 1859, p.71.

60. Vezi H.O. Taylor, *The Medieval Mind*, II, Cambridge-Massachusetts, 1959, p.431.

61. Citat extras din De Wulf, *History of Medieval Philosophy*, 1909, p.379.

62. Averroes, *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Alger, 1948, 9, 12-13.

63. Yves Lacoste, *op.cit.*, p.244.



sunt expresia unei atitudini empiriste, impuse de natura materialului studiat. Concluziile cercetărilor științifice nu au însă forța, chiar atunci când conțin un evident miez materialist, să conducă la negarea sau revizuirea principiilor filozofice de inspirație teologică<sup>64</sup>.

Adevărul conținut de această constatare este verificat de Yves Lacoste chiar asupra gândirii lui Ibn Haldun. "Astfel, când citim în *Prolegomene*: «deosebirile care se constată în obiceiurile și instituțiile diferitelor popoare depind de modul în care fiecare dintre ele își procură bunurile necesare existenței»<sup>65</sup>, această rațiune fundamentală implică pentru noi astăzi un întreg sistem filozofic. În secolul XIV, pentru Ibn Haldun, ea nu are însă nici o implicație filozofică, constituind doar generalizarea rațională a multiple observații și o bază de lucru ale cărei rezultate sunt deosebit de frumoase"<sup>66</sup>. Așa se explică faptul că Siger de Brabant nu s-a desprins de scolastica creștină, după cum nici Ibn Gabirol de iudaism, cu tot caracterul heterodox al vederilor lor filozofice.

Prioritatea pe care o acordă existenței sub aspect material și interpretarea materialistă a elementelor civilizației<sup>67</sup>, tentează pe unii dintre comentatorii moderni să vadă în autorul *Prolegomenelor* un gânditor de orientare materialistă. Fără îndoială că textul operei sale oferă suficiente pagini din care s-ar putea forța o asemenea concluzie, dar aceasta numai cu condiția ca ele să fie rupte din legăturile firești ale ansamblului. Adevărul este însă că gânditorii musulmani nu se simt obligați la o atitudine de consecvență principială, după modelul gândirii moderne. În calitate de oameni de știință, ei nu caută să stabilească legături rigide între principii și consecințe, impunându-le celor din urmă să aibă un anumit conținut (indiferent dacă el este infirmat de adevărul obiectiv) și nici nu se străduiesc să modifice semnificațiile

64. În acest sens, Émile Gautier face următoarea precizare: "Înainte de a deschide gura sau de a lua pana pentru a expune una dintre doctrinele lor, gânditorii musulmani trebuie să înceapă prin a demonstra că studiul științelor și al filozofiei este îngăduit de Lege". (*La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909, p.24).

65. M. R., I, p. 249.

66. Yves Lacoste, *op. cit.*, p.248.

67. Vezi Muhammad Mahmoud Rabi', *op. cit.*, p. 17.

principiilor în raport de rezultatele obținute prin cercetare științifică. Dimpotrivă, conștiința că orice descoperire a adevărilor obiective înseamnă și o descoperire a sensului absolut de esență divină, le-a dat mai multă libertate în mișcări, constituind un factor de real progres pentru dezvoltarea științelor. În spiritul acestei înțelegeri, etichetarea lui Ibn Haldun ca filozof de orientare materialistă nu este justificată, deși, în general, nu trebuie trecută cu vederea o anumită latură specifică a raportului dintre oamenii de știință musulmani și materialism.

Dacă, prin acceptarea fără condiții a fondului religios al Islamului, gânditorii musulmani se găsesc în afara înțelegerii materialiste a lumii și a vieții, promovarea științelor naturii trebuie considerată ca o valoroasă contribuție la constituirea premizelor pe care ulterior materialismul se va putea afirma cu hotărâre. În acest sens, Ibn Haldun, ca de altfel toți oamenii de știință autentici, indiferent de cadrul de cultură în mijlocul căruia au creat și de mărturisirea lor de credință, pot fi considerați precursori ai materialismului. Materialismul autentic, cel cu fundamentare științifică, este rodul unui proces îndelungat, nu o apariție spontană. La grăbirea acestui proces și la orientarea lui spre faza de formulare a concluziilor definitive au contribuit, prin studiu, cercetări și descoperiri, oameni de știință de cele mai diferite orientări ideologice. În rândul lor și numai în acest context poate fi stabilită o corelație între materialism și gândirea lui Ibn Haldun.

Adeziunea unui gânditor la un anumit sistem religios, de maniera în care se manifestă atașamentul autorului *Prolegomenelor* față de religia musulmană în forma ei originară, neafectată de nici o tendință înnoitoare, constituie, de obicei, un factor cu influență negativă, care conduce la adoptarea unor atitudini reacționare, potrivnice științei și progresului. O analiză atentă a poziției marilor gânditori ai Islamului față de religie dezvăluie în toate cazurile existența unor premise heterodoxe pe care se sprijină concepțiile lor filozofice. Ibn Haldun constituie o excepție de la această regulă. În cazul său, factorul principal care l-a condus spre o viziune nouă, de factură modernă, atât asupra domeniului, cât și asupra modului de a aborda problemele științifice, a fost tocmai atitudinea conservator-ortodoxă față de religie. Acceptarea fără rezerve a



conținutului revelației ca sistem complet de explicații despre realitatea transcendentă, îl obligă să considere toate cercetările orientate spre această zonă ca eforturi inutile. Ele reprezintă strădanii depuse în vederea cunoașterii a ceea ce, de fapt, era deja cunoscut și recunoscut ca adevăr prin revelația profetică. În această perspectivă, cele trei mari domenii cultivate cu insistență de gânditorii musulmani, în scopul obținerii de cunoștințe despre planul divin, teologia speculativă, mistica și metafizica raționalistă, nu contribuie cu nimic la apropierea musulmanului pios de finalitatea sa religioasă. Primele generații de musulmani au dus o viață religioasă desăvârșită, în deplină concordanță cu Legea, fără să se îndeletnicească cu teologia speculativă, fără să practice mistica și fără preocupările metafizice ale filozofiei raționaliste. În concluzie, abandonarea lor și revenirea la spiritul tradițional medinez, care exprimă climatul religios creat de însuși Mahomed, reprezintă singura cale posibilă spre un reviriment în cultura islamică.

Recomandarea făcută de Ibn Haldun în acest sens nu are însă semnificația unei renunțări la orice activitate de cunoaștere, ci numai renunțarea la eforturile de a investiga realitatea transcendentă. Această renunțare va avea drept consecință schimbarea planului de preocupări și obiectivelor urmărite de activitatea de cunoaștere. Locul realității transcendente, domeniu rezervat exclusiv revelației profetice, va fi luat de existența naturală, creându-se astfel posibilitatea desfășurării unei intense activități științifice în afara oricărei servituți, îndeosebi în afara condiționărilor de ordin teologico-filozofic, care exercitau o tutelă directă asupra cercetării științifice.

Pe această cale neobișnuită, pornind de la necesitatea purificării religiei tradiționale de adaosurile teologice, mistice și filozofice, Ibn Haldun ajunge la concepția autonomiei și independenței științelor. Remarcabilă pentru momentul istoric când a fost gândită, ideea separării științelor de reflecția filozofică sub forma teologiei speculative, misticii și metafizicii, exprimă tocmai esența gândirii moderne. Pentru ca ea să poată fi însă realizată, era necesar să se dovedească în prealabil inutilitatea sau utilitatea limitată a preocupărilor teologico-filozofice, în

accepțiunea medievală de domeniu de cercetări universal, care înglobează și subordonează activitatea științifică în totalitatea ei.

Distincția făcută de Ibn Haldun între sensul primar al religiei, ca act de devoțiune și sistem de reglementare a vieții pe baza credinței în originea divină a ordonanțelor transmise de Profet, și activitatea teologico-filozofică bazată pe investigația rațională sau pe intuiția mistică, constituie nota de originalitate pe care autorul *Prolegomenelor* o aduce în gândirea Islamului; și, așa cum remarcă Nassar Nassif, "*prin această poziție el transcende tradiția filozofiei arabo-musulmane, determinând o problematică nouă*"<sup>68</sup>, problema limitelor capacității de cunoaștere. Prin obiectul pe care își propune să verifice aceste limite, realitatea divină, Ibn Haldun se găsește în miezul frământărilor spirituale ale epocii sale. Prin soluție însă, dar mai ales prin *metoda critică* prin care ajunge la această soluție, el își depășește veacul, anticipând preocupările filozofiei europene moderne.

68. Nassar Nassif, *op.cit.*, p. 28.



# Problema cunoașterii

## 1. Științele în cultura islamică

Pentru împlinirea idealului religios, credinciosului îi este suficient exemplul Profetului și al contemporanilor săi, care s-au dovedit desăvârșiți în credință, fără să se îndeletnicească cu studii teologice complicate. *“La început cunoașterea Legii s-a bazat în întregime pe tradiția orală. Ea nu a implicat nici studii teoretice, nici folosirea opiniei și nici raționamente întortocheate”*<sup>1</sup>. Prin însăși esența sa adevărul revelat nu presupune alți intermediari între credincios și Divinitate în afară de Profet. *“Trebuie să se știe că Dumnezeu a ales anumiți oameni. El i-a onorat adresându-li-se. El i-a creat pentru a face legătura între Sine și servii Săi”*<sup>2</sup>. Primind mesajul divin, profeții *“dau informații despre Dumnezeu și transmit revelația pentru călăuzirea grupului de credincioși pe care îi călăuzesc prin poziția lor divină”*<sup>3</sup>.

În această ipostază Profetul devine Legislator, formulând sistemul de norme care *“sunt folositoare atât pentru lumea aceasta, cât și pentru cealaltă”*<sup>4</sup>. După moartea Profetului, sarcinile sale de îndrumător spiritual și conducător politic sunt preluate de instituția califatului, care *“ține locul Legislatorului în măsura în care servește ca și el la protejarea religiei și la exercitarea conducerii politicii în lume”*<sup>5</sup>.

---

1. M. R., II, p. 453.

2. M. R., I, p. 184.

3. M. R., II, p. 422.

4. M. R., I, p. 386.

5. M. R., I, p. 388.



S-ar părea că în acest sistem de înțelegere, lucrurile sunt croite să se desfășoare fără nici o complicație. Mahomed a transmis poporului său adevărurile revelate, a formulat normele fundamentale care condiționează atingerea idealului religios, iar în continuare califii observă respectarea lor, pentru a asigura dreptcredincioșilor fericirea din lumea de dincolo. În raport de această înțelegere clară, musulmanul pios are suficiente repere pentru ca drumul său spre atingerea finalității religioase să fie perfect orientat, fără a mai fi nevoie de sprijinul suplimentar al unui sistem teologic savant, care, chiar dacă aduce unele precizări în legătură cu principiile credinței, aceasta nu contribuie cu nimic la actul mântuirii.

Dar evoluția istorică a societății musulmane a urmat un curs diferit de ceea ce ar fi trebuit să transforme existența umană într-o Cetate Perfectă, după modelul ideal conceput de Fârâbî. Viața este un proces complex, în care chiar dacă marile adevăruri i-au fost revelate, omul, prin însăși esența sa, trebuie să desfășoare o intensă și continuă activitate de cunoaștere. Prin natura sa, „omul aparține acelei specii de viețuitoare pe care Dumnezeu a deosebit-o de celelalte prin capacitatea de a gândi”.<sup>6</sup> Consecința firească a acestui dar al Divinității este activitatea de cunoaștere. Considerate în acest context, eforturile umane de a dobândi cunoștințe despre lume și despre sine însuși nu reprezintă o abatere de la sensul fundamental al existenței, ci un complement obligatoriu al ei. Finalitatea transcendentă a existenței umane nu neagă și nu respinge ideea unei finalități istorice. Dimpotrivă, pentru Ibn Haldun finalitatea transcendentă este înțeleasă ca o prelungire a finalității istorice, sau, ceea ce este același lucru, finalitatea istorică reprezintă o treaptă obligatorie în drumul către atingerea finalității transcendente.

Referindu-se la versetele 1-5 din Sura 96<sup>7</sup>, considerate a fi primele versete din *Coran* care i-au fost revelate lui Mahomed, Ibn Haldun le tălmăcește astfel: „Dumnezeu i-a îngăduit omului să

6. M. R., II, p. 424.

7. Sura 96, a sângelui încheag. Vorbitorul este arhanghelul Gabriel, care se adresează lui Mahomed: „Citește! În numele Domnului tău, care a făcut, a făcut pe om din sânge încheag! Citește! Căci Domnul tău e prea bun, El este cel care ne-a învățat să purtăm condeiul, l-a învățat pe om ceea ce n-a știut”. Text reprodus din traducerea *Coranului* de Dr. Silvestru Octavian Isopescu, Cernăuți, 1912, pp. 529-530.

dobândească cunoașterea pe care nu o posedă, după ce mai întâi fusese un cheag de sânge și o bucată de carne”.<sup>8</sup> Identificarea sensului realității umane cu activitatea de cunoaștere constituie justificarea pentru importanța pe care autorul *Prolegomenelor* o acordă strădaniilor depuse în vederea dobândirii de cunoștințe. Din aceste strădanii, prin organizarea și sistematizarea rezultatelor obținute, s-a constituit edificiul științei, cu diferitele ei compartimente și discipline. Gradul lor de dezvoltare reflectă gradul de evoluție și progresul umanității, iar conținutul lor, problemele abordate și metodele de cercetare utilizate, constituie un indiciu asupra oportunității modului de întrebuintare a capacității de cunoaștere.

Într-o înțelegere largă, care cuprinde existența umană în generalitatea ei, umanitatea este concepută de Ibn Haldun ca un continuu proces de acumulare de cunoștințe, al cărui scop este pătrunderea în esența realității „așa cum este ea”. Prin parcurgerea acestui proces, omul se înobilează spiritual și, după cum remarcă H. Simon, „ca și pentru Averroes, pentru Ibn Haldun perfecțiunea este ceva pur intelectual”.<sup>10</sup> Ea se realizează în urma eforturilor intelectuale de a descoperi datele de profunzime care stau la baza existenței și odată cu cunoașterea lor „omul atinge perfecțiunea realității sale, devenind intelect pur și suflet perceptiv, aceasta fiind semnificația existenței umane”.<sup>11</sup>

În studiul asupra „diferitelor științe care există în civilizația contemporană”<sup>12</sup>, Ibn Haldun face remarcabila distincție între următoarele două categorii: „Unele care sunt naturale omului și spre care este călăuzit de propria sa capacitate de a gândi, iar altele care îi sunt transmise și pe care le învață de la cei care le-au creat”.<sup>13</sup>

Prima categorie este alcătuită din științele laice sau filozofice, pe care le definește ca „acele științe pe care omul și le însușește prin natura capacității sale de a gândi și spre al căror domeniu,

8. M. R., II, p. 425.

9. „Telul procesului de cunoaștere este de a obține înțelegerea existenței așa cum este ea, cu genurile ei variate, cu diferențieri, cu explicații și cauze” (M. R., II p. 413).

10. Heinrich Simon: *Op. cit.*, p. 32.

11. M. R., II, p. 413.

12. M. R., II, p. 436.

13. *Ibidem*.



probleme, modalități de demonstrație și procedee de învățământ poate ajunge prin înțelegerea sa umană, astfel încât propria sa investigație și reflecție să-l conducă la deosebirea dintre ceea ce este adevărat și ceea ce este fals în ele<sup>14</sup>. În contrast cu științele filozofice, cea de a doua categorie, științele tradiționale, își au originea în revelația profetică. "Ele își au originea în informațiile bazate pe autoritatea legii religioase date. Rațiunea nu îndeplinește nici un rol în cadrul lor, cu excepția stabilirii de legături între problemele de detaliu și principiile de bază"<sup>15</sup>.

Pe lângă deosebirea esențială dintre științele filozofice și cele tradiționale, care se găsește în sursa primară - pentru primele rațiunea, pentru ultimele revelația<sup>16</sup>, analiza lui Ibn Haldun asupra activității științifice conduce în continuare la următoarele concluzii:

Cele două categorii de științe se deosebesc prin caracterul lor de multiplicitate sau unitate. Caracterul multiplu al științelor tradiționale își are originea în modul în care s-a stabilit, fie direct prin *Coran*, fie indirect prin *Sunnah*, legătura cu sursa lor de inspirație divină. Pe lângă aceasta, un al doilea motiv care determină multiplicitatea științelor tradiționale este accentul pus, în conținutul lor, în principal pe acțiune. Complexitatea acțiunilor umane, precum și proveniența ordonanțelor care reglementează aceste acțiuni, *Coranul* sau *Sunnah*, contribuie la multiplicitate în științele tradiționale. "Științele tradiționale sunt numeroase deoarece este de datoria musulmanului responsabil (de acțiunile sale) să cunoască obligațiile legale pe care Dumnezeu i le-a pus lui și semenilor săi. Ele provin din *Coran* și din *Sunnah*, fie din text, fie prin consensul general, fie prin îmbinarea lor"<sup>17</sup>. În opoziție cu științele tradiționale, științele filozofice au caracter unitar. Diviziunea lor în patru grupe principale, logica, științele naturii, metafizica și științele matematice<sup>18</sup>, nu are darul să le afecteze unitatea prin distincția domeniilor de cercetare. Unitatea lor rezultă din unitatea

14. Ibid.

15. Ibid.

16. Vezi Mushin Mahdi, *op. cit.*, p. 74.

17. M. R., II, p. 437.

18. Vezi M. R., III, p. 111.

principiilor de bază pe care se sprijină, dar mai ales din unitatea de metodă utilizată în investigații, demonstrația rațională.

Dar cel mai semnificativ criteriu din punctul de vedere al tematicii generale a *Prolegomenelor* - filozofia istoriei și culturii - pe care Ibn Haldun îl invocă în sprijinul distincției făcute între științele tradiționale și științele filozofice, este caracterul limitat al primelor la o comunitate restrânsă, față de caracterul universal al celor din urmă. Remarcabilă în această distincție este obiectivitatea cu care privește raportul dintre știință și religie. "Științele tradiționale sunt în totalitatea lor limitate la comunitatea musulmană, chiar dacă și alte comunități posedă ceva similar"<sup>19</sup>. În schimb, "științele laice sunt naturale omului, ca o consecință a dotației sale cu gândire. Ele nu sunt limitate la un anumit grup religios. Ele sunt cultivate de oamenii de toate religiile, căci toți sunt egali dotați să le studieze și să facă cercetări în domeniile lor. Ele au existat (și sunt cunoscute) la toate popoarele, de la începutul civilizației în lume, purtând denumirea de științe filozofice și înțelepciune"<sup>20</sup>.

Ideea separației întregii activități de cunoaștere în două domenii distincte, unul religios, determinat de caracterul revelat al adevărilor cu care operează, dar limitat la grupul care consimte să le accepte, și altul format din cunoștințele elaborate prin travaliul gândirii, alcătuit din adevăruri universale valabile, reprezintă una dintre acele trăsături care imprimă filozofiei lui Ibn Haldun o notă de surprinzătoare modernitate în raport cu momentul istoric în care a fost formulată. Chiar dacă ideea specificității concepțiilor religioase a mai fost formulată în gândirea islamică<sup>21</sup>, originalitatea sa constă în fundamentarea teoretică a distincției dintre religie și știință, distincție care nu este întâlnită nici în clasificarea științelor

19. M. R., II, p. 437.

20. Vezi M. R., III, p. 111.

21. În acest sens, Ikhwân al-Safâ (m. 1100) precizează următoarele: "Natura oamenilor variază, obiceiurile sunt heterogene și țelurile lor diverse. Diferitele boli atacă sufletele în raport de epocă, de loc, de natură, de temperament și moravuri. Deoarece profesiile sunt medicii și astrologii sufletelor, prescripțiile lor diferă și Legile lor sunt în concordanță cu ceea ce este specific fiecărei comunități și fiecărui grup de popoare și națiuni". (Text citat de Mushin Mahdi, *op. cit.*, p. 76).



propusă de Frații Purității<sup>22</sup>, nici în cea a lui al-Fârâbî<sup>23</sup> și nici în cea a lui Avicenna<sup>24</sup>.

**Științele tradiționale.** Corpul științelor tradiționale este alcătuit din știința Citirii Coranului<sup>25</sup>, Știința Interpretării Coranului<sup>26</sup>, Științele Tradiției<sup>27</sup>, Știința Principiilor Jurisprudenței<sup>28</sup>, și Teologia

22. Enciclopedia Fraților Purității din Basra cuprinde următoarea clasificare a științelor: 1) Matematicile; 2) Știința despre corpurile fizice; 3) Știința despre sufletele raționale; 4) Știința despre legile divine.

23. al-Fârâbî propune o clasificare a științelor în cinci ramuri: 1) Lingvistica și filologia; 2) Logica; 3) Științele matematice; 4) Fizica și metafizica; 5) Științele politice, juridice și teologice.

24. În lucrarea sa despre clasificarea științelor raționale, Avicenna face o primă distincție între științele teoretice și cele practice. Științele teoretice studiază existența care nu depinde de acțiunea omului; scopul lor este adevărul. Ele se stratifică în trei etaje: științele naturii, matematica și metafizica. Științele practice studiază obiectele care pot fi influențate de om; scopul lor este binele. Într-o altă perspectivă, el clasifică științele în științe fundamentale și științe derivate. Științele fundamentale studiază principiile teoretice ale existenței, în timp ce științele derivate constituie aplicații ale primelor.

25. Știința Citirii Coranului a apărut din necesitatea de a evita denaturarea adevăratelor semnificații prin confundarea unor cuvinte cu altele asemănătoare, ca urmare a unei citiri greșite.

26. Știința Interpretării Coranului cuprinde colecția interpretărilor date de însuși Profetul. Aceste interpretări, purtând girul lui Mahomed, s-au transmis oral în primele generații și ulterior au fost consemnate în scris. Printre redactorii interpretării autentice Ibn Haldun îl citează pe al-Tabarî, al-Wâqidi și ath-Tha'labî (M. R., II, p. 444).

27. Științele Tradiției au ca obiect studiul *hadith*-urilor. *Hadith*-urile sau Tradiția Profetică cuprind afirmații, hotărâri și soluții date de Profet în diferite situații. Ele au fost reținute de persoanele din apropierea sa și apoi transmise oral generațiilor următoare. Întrucât în decursul acestui proces s-au strecurat elemente de proveniență îndoielnică, sarcina principală a cercetătorilor *hadith*-urilor a fost să le selecteze pe cele autentice și apoi să le precizeze sensul propriu.

28. Știința Principiilor Jurisprudenței se ocupă cu criteriile extrase din Legea Religioasă pe care se fundamentează reglementările și obligațiile legale din viața musulmanilor. Studiul acestei științe se concentrează în jurul celor patru criterii de bază pe care se fundamentează adevărul: Coranul, Tradiția, Consensul general și Analogia. După Ibn Haldun, Știința Principiilor Jurisprudenței are două subdiviziuni, Dialecticele și Problemele litigioase (Vezi M. R., II, p. 23). Dialecticele se ocupă cu modul de rezolvare al controverselor dintre reprezentanții școlilor juridice legale și adversarii din afara celor patru școli, în timp ce Problemele litigioase au ca obiect modul cum trebuie purtate discuțiile între juriști legali în cazurile de dezacord.

Speculativă<sup>29</sup>, alături de care trebuie menționate științele filozofice, lexicografia, gramatica și stilistica, ca discipline auxiliare pentru studiul textelor religioase<sup>30</sup>.

Prin însăși natura lor, științele tradiționale au caracter static. Provenind din revelația profetică transmisă de Mahomed o dată pentru totdeauna, cu excepția perioadei de cristalizare a conținutului, ele s-au constituit în sistem de adevăruri permanent valabile și orice tentativă de inovație în domeniul lor are semnificația de erezie. Ca urmare, posibilitățile de îmbunătățire și progres în edificiul odată constituit al științelor tradiționale este exclus, fapt confirmat prin însăși evoluția lor istorică. După ce la început au fost cultivate cu maximum de intensitate, ele au atins un stadiu care nu mai poate fi depășit<sup>31</sup>. Citirea Coranului a luat formă definitivă. Interpretarea și Tradiția au fost preluate de Jurisprudență ca instrument de lucru uzual, iar Jurisprudența însăși, în urma îndelungii exercitări, a devenit rutină. Dintre toate, cea care s-a menținut într-o permanentă stare de efervescență a fost Teologia Speculativă. Explicația se găsește în însuși domeniul ei de activitate, pe care Ibn Haldun îl definește astfel: "*Teologia Speculativă este o știință care implică demonstrația cu argumente logice în apărarea articolelor de credință și respingerea inovatorilor care deviază în principiile lor de la (concepția) primilor musulmani și de la ortodoxia musulmană*"<sup>32</sup>.

Definiția dată teologiei speculative reliefează două aspecte

29. Jurisprudența este știința regulilor practice ale religiei. Juriștii musulmani au examinat acțiunile umane și le-au clasat conform ordonanțelor divine transmise prin Mahomed. Ibn Haldun definește jurisprudența astfel: "*Știința clasificării regulilor lui Dumnezeu care privesc acțiunile tuturor musulmanilor responsabili de faptele lor, în legătură cu ceea ce este obligatoriu, interzis, recomandabil, nedori sau îngăduit*" (M. R., III, p. 3). Cele patru școli juridice oficiale au luat ființă în timpul dinastiei abbaside și sunt denumite după întemeietorii lor: Abu Hanîbah, Mâlik Ibn Anas, Ash Shâfi'i și Ahmad Ibn Hannbal. Deosebiriile dintre ele au la bază criteriul analogiei. Școala lui Abu Hanîbah, de nuanță liberală, acceptă analogia fără rezerve. Școlile moderate ale lui Mâlik și Ash-Shâfi'i evită analogia, fără însă să o respingă categoric, în timp ce școala conservatoare a lui Ibn Hannbal o respinge total, considerând textul coranic drept singurul criteriu al adevărului.

30. Vezi M. R., II, pp. 437-438.

31. Vezi M. R., II, p. 439.

32. M. R., III, p. 34.



în legătură cu funcțiunile ei. Primul îl constituie mențiunea că intervenția ei este justificată numai în măsura în care se produc devieri de la articolele fundamentale de credință, așa cum au fost ele formulate de ctitorii ortodoxiei islamice; al doilea se referă la necesitatea utilizării de către teologi a argumentației logice ca modalitate de combatere a devierilor, procedeu prin esența sa inadecvat spiritului religios, care își fundamentează susținerea adevărului pe actul de credință, dar impus ca singura modalitate de a stabili un dialog cu reprezentanții vederilor heterodoxe.

Apariția și constituirea Teologiei Speculative, ca disciplină distinctă în cadrul științelor tradiționale, s-a produs ca o reacție împotriva tendinței unor gânditori din sânul comunității de a găsi semnificații noi în versetele *Coranului*, adică de a anula tocmai caracterul tradițional al disciplinelor religioase. Acțiunea în acest sens s-a concretizat în intenția de a depăși concepția antropomorfică despre Divinitate, cu toate consecințele care decurg dintr-o astfel de modificare de înțelegere cu privire la atributele divine. Mișcarea a fost inițiată de un grup de intelectuali din Basra<sup>33</sup>, pe care teologii literaliști i-au denumit în sens peiorativ *mu'tazilah* - cei care s-au separat - în opoziție cu adepții punctului de vedere antropomorfic, *mu'jassimah* - antropomorfii.

Doctrina *mu'tazilah* reprezintă prima încercare de a aplica dialectica rațională asupra conceptelor fundamentale ale Islamului, astfel că deși ulterior ei au fost considerați eretici, acțiunea lor reprezintă de fapt întemeierea Kalâm-ului - scolastica musulmană. Vederile adepților doctrinei au găsit un larg ecou în conștiințele musulmanilor culți, pentru care nu numai că imaginea unui Dumnezeu cu chip de patriarh care tronează deasupra lumii nu mai era satisfăcătoare, dar întregul sistem al adevărurilor fundamentale necesita o adaptare la progresul realizat de cultura islamică. În locul viziunii antropomorfe, inovatorii *mu'tazilah* caută să împă-mântenească ideea Divinității ca principiu transcendent, caracterizat

33. Inițiatorul mișcării a fost Wasil Ibn' Atâ (m. 748), care în urma controverselor cu profesorul său Hasan Basrî (m. 728), șeful școlii teologice din Basra, pe tema reprezentării Divinității, s-a despărțit de acesta, întemeind împreună cu un grup de prozeliti un nou cerc teologic, nucleul din care s-a dezvoltat mișcarea *mu'tazilah*.

înainte de orice prin unitatea sa absolută<sup>34</sup>. În același timp ei formulează concepția *Coranului* creat<sup>35</sup> și a libertății omului din care rezultă ideea responsabilității totale și directe pentru faptele săvârșite.

Deși doctrina *mu'tazilah* a reușit, prin adeziunea unor califi la spiritul ei, să se impună pentru un timp ca orientare oficială a Islamului<sup>36</sup>, ortodoxia sunnită a respins-o, reacția împotriva ei îmbrăcând o gamă foarte diferită de forme, începând cu conflictul de idei și terminând cu persecuțiile sângeroase. Reprezentanții concepției tradiționale medineze au respins-o categoric<sup>37</sup>. Adevărata acțiune s-a produs însă în lumea ideilor, sub forma necesității de a apăra fondul Islamului de tendințele excesiv raționaliste ale orientării *mu'tazilah*. Reprezentantul acestei linii a fost al-Ash'arî, pe care Ibn Haldun îl consideră întemeietorul de fapt al Teologiei Speculative<sup>38</sup>. Școala teologică întemeiată de el, pe suportul atomismului lui Democrit și Epicur, dar denaturat în cadrul unei concepții ocazionaliste, a devenit purtătoarea de cuvânt a ortodoxiei sunnite, menținându-și autoritatea și influența până în ziua de astăzi<sup>39</sup>.

Concepția ash'arită, formulată ca sistem doctrinal de succesul său, Bâqillânî<sup>40</sup>, reprezintă o tendință de mediere între raționalismul excesiv al gânditorilor *mu'tazilah* și totala respingere a rațiunii de către teologii literaliști. Rezultatul acestei medieri s-a concretizat, din punct de vedere metodologic, în acreditarea logicii ca instrument uzual de argumentație teologică în raporturile cu reprezentanții vederilor heterodoxe. Folosită în acest scop

34. Henry Corbin este de părere că accentul pus de *mu'tazilah* pe ideea unității divine reprezintă un răspuns la adresa dogmei trinitare creștine (H. Corbin, *op. cit.*, p. 156).

35. Ortodoxia islamică consideră *Coranul* drept Cuvântul necreat al lui Dumnezeu și, în consecință având același statut ontologic ca și Divinitatea.

36. Vezi M. R., III, p. 49.

37. Ibn Huzaima, una dintre autoritățile teologice ale secolului X, afirma: "Cine nu recunoaște că Allah șade pe tron deasupra cerurilor trebuie tratat ca un apostat, iar dacă nu se întoarce la dreapta credință, trebuie să i se taie capul, azvârlindu-i-se hoitul pe o grămadă de gunoi, pentru a nu mai face rău adevăraților dreptcredincioși". (Vezi Max Horten, *op. cit.*, p. 27).

38. Vezi M. R., III, p. 49.

39. Vezi Henry Corbin, *op. cit.*, p. 172.

40. Vezi M. R., III, p. 51.







Teologia Speculativă, pe care Ibn Haldun o definește astfel: "Această orientare aparține științelor legii religioase a Islamului. Sufismul se bazează pe convingerea că metoda acelor oameni (care mai târziu au fost denumiți sufi) a fost întotdeauna considerată de cei mai importanți dintre primii musulmani, oamenii din jurul lui Mahomed, și cei din generația următoare, ca și cei de mai târziu, ca drumul adevărului și a drepteii călăuziri. Sufismul se bazează pe o înclinație constantă spre viața religioasă, pe cucernicie desăvârșită în fața lui Dumnezeu, aversiunea față de mările deșarte ale lumii, renunțarea la plăceri, bogăție și situații înalte - bunuri la care aspiră cei mai mulți dintre oameni - și izolarea de lume în singurătate, pentru a se dedica cultului lui Dumnezeu"<sup>51</sup>. Cu acest înțeles, sufismul constituie o concepție practică despre modul de comportament al musulmanului în concordanță cu principiile fundamentale de viață, așa cum au fost ele formulate și traduse în fapt de Profet și de primii dreptcredincioși. În acest sens, doctrina sufismului a reprezentat un îndemn la interiorizare, pentru a face posibilă rețineră conținutului Revelației coranice cu maximum de intensitate. În raport cu acest ideal, care în forma lui inițială nu a reprezentat o reacție împotriva Islamului oficial, ci numai o reacție împotriva denaturării sensurilor primare ale Islamului,<sup>52</sup> pe baza adeziunii sale fără rezerve la spiritul tradițional, Yves Lacoste îl consideră și pe Ibn Haldun drept un adept al sufismului<sup>53</sup>.

51. M. R., III, p. 76.

52. În acest sens, este sugestiv conflictul dintre Abu Darr, membru al tribului Ghifar, contemporan al Profetului, reprezentant de frunte al grupului de cucernici din Medina, și Moawyya, întemeietorul dinastiei Omayyazilor, pe atunci guvernatorul Siriei. Motivul conflictului l-a constituit exegeza versetului 34 din Sura IX-a a Coranului: "Însă cei ce adună aur și argint și nu-l vor da pentru drumul lui Dumnezeu, acelor li se vestește osândă dureroasă". În timp ce Moawyya interpreta versetul ca un avertisment la adresa conducătorilor altor religii, Abu Darr susținea că sensul lui se referea în aceeași măsură și la arghirofilii din sânul comunității islamice. La cererea lui Moawyya, califul Othman l-a exilat pe cucernicul exeget într-un sat din apropierea capitalei, pentru a nu produce tulburări prin opiniile sale puritane. Ca expresie a ideilor care ulterior au generat sufismul, este remarcabil următorul precept formulat de Abu Darr: "Prietenul meu (Profetul) mi-a lăsat următoarele îndemnuri: Iubește săracii și te apropie de ei. Privește numai spre cei ce sunt mai jos decât tine și nu te uita la cei ce sunt deasupra ta".

53. Vezi Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 245.

Cu timpul însă au avut loc modificări în atitudinea față de cursul urmat de linia oficială sunnită, sufismul îmbrăcând forma unui protest energic împotriva tendințelor de a reduce Islamul la o religie literalistă și legalitară<sup>54</sup>. Caracterului dominant al ortodoxiei, sintetizat în conceptul de *Shari'a*, Lege, sufismul i-a opus ideea de *Haqîqat* (Drumul mistic), care reprezintă suma eforturilor depuse în vederea unei comuniuni depline cu Divinitatea. "Pentru adepții sufismului, conținutul vieții sufletești este dragostea, scopul urmărit gnoza, extazul mistic, suprema experiență"<sup>55</sup>. Concepând pe Dumnezeu ca unitate absolută, identică cu întreaga realitate, misticii au contestat caracterul obiectiv al existenței așa cum se înfățișează ea ca diversitate, multiplicitate și procesualitate. Pentru ei aceste manifestări nu sunt realitatea în sine, ci produsul percepțiilor senzoriale. Rezumând idealismul epistemologic al misticilor, Ibn Haldun îl prezintă astfel: "Reprezentanții sufismului consideră că întreaga sensibilia<sup>56</sup> existentă este afirmată de percepția senzorială și că întreaga intelligibilia<sup>57</sup>, ca și datele imaginației, sunt afirmate din activitatea unor facultăți intelectuale. În felul acesta orice caz particular este afirmat din existența unei facultăți umane care îl percepe. Dacă am presupune că nu ar exista

54. Protestul exprimat de adepții sufismului a luat forme diferite. La început ei s-au limitat la izolarea de societate, adoptarea unui stil de viață ascetic, constituirea de confrerii în locuri izolate, fără însă să aibă loc și o ruptură declarată cu comunitatea. Ulterior, prin pătrunderea influențelor mazdeene și prin adoptarea vederilor neoplatonice, o parte a misticilor s-au îndepărtat de ortodoxia sunnită. După cum au rămas sau nu atașați de ritualul legal, adepții sufismului au primit denumirea de *Bî-shar'* (cu lege) sau *Bi-shar'* (fără lege). Permanenta efervescență spirituală, determinată de tendința spre perfecțiune, nu numai că a împiedicat constituirea unui curent unitar, alcătuit din adepții misticismului, dar a alimentat neîncetat fragmentarea lui în grupuri autonome, a căror singură trăsătură de unire era respingerea liniei oficiale a Islamului ortodox.

55. Gustave Grunbaum, *op. cit.*, p. 133.

56. *Sensibilia*: Termen tehnic folosit de Rosenthal în traducerea *Prolegomenelor* pentru a caracteriza existența naturală prin funcția de cauză a senzațiilor. În context: "Baza percepțiilor este sensibilia, care este percepută prin cele cinci simțuri." (M. R., III, p. 137).

57. *Intelligibilia*: Termen tehnic folosit de Rosenthal în traducerea *Prolegomenelor*, pentru a desemna datele de cunoaștere cu caracter de generalitate, elaborate de activitatea intelectului. În context: "Abstracțiile derivate din sensibilia se numesc intelligibilia" (M. R., III, p. 247).



nici o ființă umană (dotată) cu (facultatea) de a percepe, în existență nu ar fi diversitate. Existența ar fi uniformă și unitară<sup>58</sup>. Consecința inevitabilă a acestui mod de a gândi este solipsismul: "Dacă nu ar exista nici o percepție care să creeze diferențieri, nu ar exista nici diversitate, ci doar o singură intuiție - Eul - nimic altceva"<sup>59</sup>.

Concomitent cu profesarea idealismului subiectiv, misticii au alunecat treptat spre panteism. Teologia oficială a Islamului afirmă ideea separației dintre Creator și creație: "Creatorul este considerat separat de creația sa, ca esență, identitate, existență și atribut"<sup>60</sup>. În opoziție cu acest punct de vedere, sunt însă "un număr de reprezentanți ai sufismului care consideră percepțiile intuitive ca fiind științifice și logice și care susțin teoria că Divinitatea este una cu creaturile sale prin identitate, existență și atribut"<sup>61</sup>.

Respingerea misticismului de către Ibn Haldun are caracter teoretic.

Atâta timp cât misticii sunt numai practicieni ai doctrinei lor, nu li se poate reproșa nimic. Însă de îndată ce teoretizează rațional asupra experienței lor extatice, încercând să demonstreze cu argumente raționale conținutul de adevăr al intuiției mistice, ei trebuie combătuți. "Sufismul este o teorie pe care oamenii care cultivă raționamentul logic nu o pot înțelege în mod exact, deoarece este obscură și criptică. Aceasta intrucât între teoriile celor care au viziuni și trăiri mistice și acei care cultivă raționamentul logic este o mare prăpastie"<sup>62</sup>.

Analiza critică întreprinsă de Ibn Haldun asupra evoluției preocupărilor și problematicei teologiei și misticismului secolelor XIII și XIV în cultura islamică i-a dat posibilitatea să tragă concluzia că, spre deosebire de trecut, când domeniile și metodologia științelor tradiționale erau precis delimitate în raport de domeniul și metodele științelor laice, ceea ce epoca sa a păstrat sub denumirea

58. M. R., III, p. 90.

59. M. R., III, p. 91.

60. M. R., III, p. 85.

61. *Ibid.*

62. M. R., III, p. 89.

de filozofie, era de fapt un amalgam, în care preocupările cu adevărat filozofice nu mai puteau fi diferențiate de preocupările specifice teologiei speculative și misticii. În fața acestei situații, cu același zel cu care, din poziția de musulman convins, s-a străduit să degaje teologia și mistica de analiza rațională, din poziția de om de știință se va strădui să salveze adevărata filozofie de impuritățile teologice și mistice, pentru a reda științei libertatea de acțiune și posibilitatea de a depăși impasul în care se găsea de două secole. Pentru aceasta era necesar, însă, ca mai întâi să respingă cu toată energia ceea ce epoca sa denumea filozofie și, odată cu ea, toate disciplinele pseudo-științifice, restabilind, în baza unei argumentații convingătoare, adevăratul domeniu și adevăratele metode ale științelor<sup>63</sup>.

**Științele laice.** În opoziție cu științele tradiționale, care prin însăși finalitatea lor sunt strict dependente de o anumită orientare religioasă și limitate la grupul de adepți ai religiei respective, științele laice sunt caracterizate prin universalitate, independență și anterioritate în raport de orice formă de viață religioasă. Apariția preocupărilor științifice nu este condiționată de un anumit eveniment istoric cu semnificație transcendentă, așa cum este condiționată constituirea științelor tradiționale de apariția unui profet și întemeierea unei religii. Ele și-au făcut apariția odată cu dezvoltarea civilizației în lume, ca un proces natural în desfășurarea cursului existenței umane<sup>64</sup>.

Analiza întreprinsă de Ibn Haldun asupra științelor intelectuale este orientată în trei direcții precise: studiul morfologic, evoluția istorică și evaluarea critică a rezultatelor obținute.

Studiul morfologic este organizat pe baza unui sistem de clasificare al științelor în patru grupe principale, fiecare din ele având subdiviziuni. Prima știință este logica. "Ea este știința care protejează rațiunea de erori în procesul de obținere de cunoștințe despre lucrurile necunoscute din datele cunoscute avute la dispoziție"<sup>65</sup>. A doua grupă este formată din științele naturale.

63. Vezi Mushin Mahdi, *op. cit.*, p. 108.

64. Vezi M. R., III, p. 111.

65. M. R., III, p. 111.



"Filozofii studiază substanțele elementare perceptibile prin simțuri și anume: mineralele și animalele care sunt create din (substanțele elementare), corpurile cerești, mișcările naturale și sufletul în elementare", *corpurile cerești, mișcările naturale și sufletul în elementare*<sup>66</sup>. Cel de al treilea domeniu care își au originea mișcările naturale<sup>66</sup>. Cel de al treilea domeniu de cercetare are ca obiect substanțele spirituale. "Această știință este denumită metafizica (al-'ilm al-ilâhî). Ea este cea de a treia dintre științele intelectuale"<sup>67</sup>. Ultima grupă, cea de a patra, studiază aspectele cantitative ale realității. "Ea cuprinde patru discipline diferite, denumite științele matematice. Prima disciplină matematică este geometria — A doua știință matematică este aritmetica — A treia știință matematică este muzica — A patra este astronomia"<sup>68</sup>.

După prezentarea sistemului de clasificare a științelor, Ibn Haldun trece la o analiză de detaliu asupra domeniilor și problemelor specifice fiecărei discipline. De remarcat că în cadrul acestui studiu, pe lângă disciplinele menționate în sistemul de clasificare, sunt prezentate toate ramurile cu caracter aplicativ, dependente de științele teoretice<sup>69</sup>, precum și domeniile de cercetare cu caracter pseudo-științific, care prin natura lor nu-și pot găsi locul într-o sistematizare a științelor autentice. Din această ultimă categorie fac parte magia, vrăjitoria, știința puterilor oculte ale literelor alfabetului, alchimia și astrologia. Inchiderea lor într-un studiu dedicat de fapt științelor autentice este justificată, totuși, din două rațiuni. În primul rând, ele constituie o realitate care nu poate fi ignorată, îndeosebi în cadrul unei lucrări care își propune să analizeze în totalitate fenomenele culturale. În al doilea rând, intenția autorului *Prolegomenelor* de a restabili adevărul conținut al filozofiei nu ar putea fi realizată fără o cunoaștere amănunțită a tuturor manifestărilor cu caracter pseudo - și antiștiințific, care prin abundența lor au avut darul să contribuie la adâncirea crizei spirituale și la confuzia de idei.

66. Ibid.

67. Ibid.

68. M. R., III, pp. 111-112.

69. În rândul disciplinelor cu caracter practic, Ibn Haldun menționează calculul economic și calculul cotelor de succesiune în cadrul aritmeticii, topometria în cadrul geometriei, întocmirea de tabele astronomice în cadrul astronomiei și medicina și agricultura în cadrul științelor naturii.

Pe aceeași intenție se axează și schița istorică despre apariția științelor laice, dezvoltarea și asimilarea lor în cultura islamică. În prima parte a acestui scurt istoric, Ibn Haldun se ocupă cu activitatea științifică din perioada preislamică, atribuind perșilor și grecilor meritul de a fi pus bazele științelor laice în sensul propriu al cuvântului. Remarcabile în acest sens sunt două constatări. Prima: dezvoltarea științelor laice și nivelul de civilizație se găsesc într-un raport de interdependență dialectică. "După informațiile pe care le deținem, științele au reprezentat o necesitate (pentru perși și greci), deoarece ei posedau o civilizație înfloritoare"<sup>70</sup>. A doua: un raport similar există și între puterea și stabilitatea politică și progresul științific. "La perși, științele laice au jucat un rol considerabil din momentul în care dinastiile persane au devenit puternice și au domnit fără întrerupere"<sup>71</sup>.

Strânsa interdependență între civilizație, puterea și stabilitatea politică și gradul de dezvoltare al activității științifice are pentru Ibn Haldun caracter de legitate istorică. Cuceritorul, în măsura în care își consolidează puterea și se găsește la un nivel de civilizație adecvat, preia realizările culturale ale populațiilor cucerite. "Grecii au preluat științele intelectuale de la perși, când Alexandrul a ucis pe Darius și a obținut controlul asupra imperiului Ahemenizilor, însușindu-și cărțile și științele lor"<sup>72</sup>. Nu tot astfel au procedat și musulmanii la cucerirea Persiei<sup>73</sup>. Cauza a fost lipsa de civilizație a triburilor arabe în prima fază a expedițiilor de cucerire și de organizare a imperiului. "La început ei aveau un stil de viață simplu și nesocoteau meșteșugurile. Când însă dominația musulmană s-a consolidat și dinastia a devenit puternică, populația arabă a dezvoltat o cultură sedentară așa cum nici o națiune nu

70. M. R., III, p. 113.

71. Ibid.

72. M. R., III, p. 113-114.

73. În acest sens, prezintă o variantă a celebrei legende referitoare la argumentația califului Omar cu prilejul ordinului de a distruge Biblioteca din Alexandria. Ibn Haldun localizează cuvintele lui Omar ca un răspuns la întrebarea pusă de Abi Waqqâs, cuceritorul Persiei, ce să facă cu numeroasele cărți și documente pe care le-a găsit. "Azvârle-le în apă", scrie Omar. "Dacă ceea ce conțin ele este îndrumarea cea dreaptă, Dumnezeu ne-a dăruit o și mai bună îndrumare. Dacă conținutul lor este greșit, Dumnezeu ne-a apărut împotriva lor". (M. R., III, p. 114).



avusese înainte. Musulmanii au devenit pricepuți în cele mai diferite indeletniciri și științe. Apoi ei au simțit nevoia să studieze disciplinele filozofice”<sup>74</sup>.

În ciuda unor elemente forțate, ca de pildă condiționarea înfloririi culturii helene de războaiele de cucerire ale lui Alexandru cel Mare, Ibn Haldun întocmește o schiță destul de exactă asupra progresului științelor în perioada preislamică. Demnă de reținut în acest cadru este distincția pe care o face între faza gândirii magice și faza gândirii raționale în evoluția generală a umanității. *“Caldeenii și înaintea lor sirienii, ca și contemporanii lor coptii, s-au indeletnicit cu vrăjitoria și astrologia și cu problemele legate de puterea farmecelor și a talismanelor”*<sup>75</sup>.

Trecerea de la acest stadiu la gândirea științifică s-a operat în cultura persană, dar mai ales în cultura greacă. Informațiile sale în legătură cu gândirea greacă par a fi fost destul de reduse și pe alocuri eronate<sup>76</sup>. Totuși din rândul filozofilor heleni îi citează pe Socrate, Platon, Aristotel - *“cel mai mare om de știință grec”*<sup>77</sup> -, pe Alexandru din Aphrodisia, pe Themistius și pe stoici. Lipsa de informații nu-l împiedică însă să sesizeze anumite elemente esențiale în evoluția culturii helene. După părerea sa stagnarea și apoi declinul culturii grecești, după o epocă de remarcabile realizări, s-a datorat pierderii independenței politice prin cucerirea romană și apariției creștinismului. *“Când împărații romani au cucerit puterea și au adoptat creștinismul, la cerința comunităților religioase și în spiritul normelor lor, ei au abandonat științele laice. Cu toate acestea ele au continuat să vieze prin scrierile și tratatele care s-au păstrat în biblioteci”*<sup>78</sup>.

Importanța și rolul filozofiei științei helene în procesul de formare a culturii islamice sunt accentuate cu toată obiectivitatea. Informațiile furnizate de conducătorii comunităților creștine din

74. M. R., III, p. 115.

75. M. R., III, p. 113.

76. Confundă pe Socrate cu Diogene, punând pe seama celui dintâi anecdota despre locuința în butoi (Diogenes Laertius, Cartea VI, Cap. II, 22), dar nu greșește în determinarea locului ocupat de acesta în succesiunea gânditorilor greci, precizând calitatea sa de profesor al lui Platon (Vezi M. R., III, p. 115).

77. M. R., III, p. 115.

78. Ibid.

teritoriile cucerite despre realizările grecilor pe tărâm științific au avut un efect stimulator, trezind interesul oamenilor de cultură musulmani pentru științele laice.

Condițiile economice, sociale și politice create în urma cuceririlor militare și formării imperiului, îndeosebi în timpul dinastiei abbaside, au favorizat acest proces. Consecința a fost organizarea sistematică a traducerii operelor filozofilor și oamenilor de știință greci în limba arabă, studiul lor temeinic, apoi creația originală, în care musulmanii *“i-au depășit pe predecesorii lor în științele laice”*<sup>79</sup>. Dar după ce s-a atins un punct culminant prin al-Fârâbî, Avicenna, Averroes și Avempace, a urmat perioada de declin, în condiții istorice similare cu declinul culturilor persane și helene. *“Declinul științelor corespunde declinului civilizației. Ca o consecință, activitatea științifică a încetat în Maghreb și în Spania, cu excepția câtorva cazuri izolate, a căror activitate este controlată de conducătorii religiei ortodoxe”*<sup>80</sup>.

Despre cultura Europei din timpul său, Ibn Haldun știe foarte puțin. Cunoștințele sale în această direcție se bazează pe surse indirecte, din care *“a auzit că în ținutul Romei și în țările nordice ale Europei creștine, științele laice sunt intens cultivate”*<sup>81</sup>.

Cea mai importantă parte a studiului asupra științelor laice rămâne însă analiza critică asupra rezultatelor realizate pe tărâm științific și filozofic de cultura islamică. În cadrul acestei analize, autorul *Prolegomenelor* își propune să descopere cauzele care au provocat criza din ultimele două secole și, în același timp, să găsească căile posibile de a deschide științei și filozofiei noi perspective de dezvoltare.

Atitudinea critică față de incapacitatea unora dintre gânditorii musulmani de a face o distincție precisă între filozofia adevărată și falsă filozofie, între știință și pseudo-știință nu este un lucru nou în cultura islamică. Atât al-Fârâbî, cât și Avicenna au condamnat frecvent denaturările de la adevăratul sens al filozofiei, dar despre o critică metodică, în care accentul este pus pe delimitarea domeniului filozofiei de domeniul teologiei și misticismului, se

79. M. R., III, p. 116.

80. M. R., III, p. 117.

81. M. R., III, pp. 117-118.



poate vorbi abia la Averroes. Încercarea sa a fost însă lipsită de succes, iar cele două secole care s-au scurs până la reluarea problemei de către Ibn Haldun<sup>82</sup>, nu numai că nu au operat pozitiv în acest sens, dar au accentuat și mai mult dezacordul din lumea musulmană cu privire la determinarea precisă a domeniului filozofiei.

Lipsa unei înțelegeri unitare la gânditorii musulmani cu privire la domeniul, problemele și metodele filozofiei este o consecință firească a procesului de formare a culturii islamice. Deși Gustave Grunebaum este de părere că acțiunea de preluare a bunurilor de cultură din afară s-a făcut pe baza unor riguroase criterii de selecție<sup>83</sup>, totuși varietatea lor ca sursă de proveniență și timpul scurt în care s-a operat procesul de asimilare nu au rămas fără repercusiuni asupra climatului de unitate spirituală impus de fondul religios pe care s-a grefat. Este drept că aviditatea manifestată în asimilarea bunurilor de cultură ale popoarelor cu care arabii au stabilit contacte directe sau indirecte în cursul expansiunii lor, a fost dublată de o impresionantă capacitate de a adapta elementele străine la nevoile proprii și a le da o formă nouă, care să le facă integrabile; dar procesul s-a desfășurat în anumite limite și cu anumite condiții, îndeosebi în cazul filozofiei helene, pe care musulmanii au cultivat-o cu insistență.

Atitudinea adoptată de gânditorii musulmani față de filozofia greacă a fost departe de a avea caracter unitar. În raport de obiectivele urmărite, ei și-au concentrat interesul asupra anumitor orientări, domenii de preocupări și concepții. Filozofi autentici au reținut de la antici problemele de bază ale filozofiei și pasiunea

82. Ideea unei identități de vederi între Averroes și Ibn Haldun în ce privește combaterea imixtiunilor teologice și mistice în domeniul filozofiei ocupă un loc central în seria argumentelor folosite de Mushin Mahdi în sprijinul tezei despre existența unei strânse înrudiri spirituale între cei doi gânditori. "Atât Averroes, cât și Ibn Haldun încearcă să purifice filozofia de teologia dialectică și de misticism și să o orienteze pe adevăratul drum al anticilor". (Mushin Mahdi, *op. cit.*, p. 10).

83. "Civilizația islamică pare omnivoră, dar în realitate ea este foarte selectivă. Ea a admis și chiar a căutat contribuțiile din exterior, dar care să poată să o ajute să-și păstreze identitatea în condițiile modificate. Ea a făcut o bună primire dialecticii grecești și ascetismului creștin ca mijloace de a-și lărgi baza sa dincolo de limitele textului coranic" (G. Grunebaum, *Medieval Islam*, Chicago, 1946, p. 320).

pentru știință, axându-se în principal pe studiul și interpretarea lui Aristotel, pe care l-au considerat drept cea mai reprezentativă personalitate a gândirii helene<sup>84</sup>. Reprezentanții teologiei oficiale, ca și misticii, au acceptat de asemenea filozofia greacă, primii utilizând-o ca instrument pentru fundamentarea rațională a perceptelor coranice, iar ultimii pentru justificarea teoretică a orientării lor. În felul acesta, cultura islamică s-a îmbogățit, pe lângă filozofia de inspirație aristotelică, cu o adevărată scolastică musulmană - *Kalâm*-ul - și cu o complexitate de concepții filozofice de nuanță mistică.

Satisfacerea unor nevoi spirituale atât de diferite din aceeași sursă - filozofia greacă - a fost posibilă prin modul în care s-a efectuat procesul de preluare. Gânditorii musulmani au proiectat în actualitatea cadrului lor de cultură întreaga filozofie helenă, fără să țină seama de faptul că ea reprezintă rodul unui proces evolutiv desfășurat de-a lungul a șapte secole de căutări, frământări, contradicții și conflicte de idei. Prin aceasta s-au creat însă, implicit, premisele unui climat de lipsă de unitate spirituală. Prin preluarea realizărilor gândirii grecești fără a menționa semnificația lor istorică, conflictele și disputele ideologice consumate în timp în cultura helenă s-au strămutat în actualitatea lumii musulmane, contribuind la adâncirea vechilor disensiuni și neînțelegeri de natură religioasă.

Această situație nu s-ar fi produs, poate, dacă contactul gânditorilor musulmani cu filozofia greacă ar fi avut loc nemijlocit. Contactul s-a stabilit însă prin intermediul preoților nestorieni și monofiziți<sup>85</sup>, din regiunile cucerite de arabi. Adepții ai neoplatonismului,

84. Caracterizându-l pe Aristotel, Averroes afirmă: "*Credo enim, quod iste homo (Aristoteles) fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam*" (Text citat de E. Renan în *Averroes et l'averroisme*, Paris, 1869 p. 55). Mai reținut, Ibn Haldun folosește denumirea de "*Primul Magistru*" pentru a sublinia importanța lui Aristotel (Vezi M. R., III, pp. 115, 116, 139, 153, 249).

85. Meritul de a-i fi inițiat pe musulmani în filozofia greacă revine preoților nestorieni, întemeietorii Școlii Persilor de la Edessa, strămutată ulterior la Nisibe, care au tradus din limba greacă în limba siriacă principalele opere ale filozofilor greci. După instaurarea și consolidarea dinastiei abbaside, califul al-Mamun a întemeiat, în 832, Casa Întelepciunii, un adevărat institut de cercetări teologico-filozofice, în cadrul căruia, sub conducerea lui Honayan Ibn Ishaq (m. 873), s-a organizat traducerea filozofilor greci din siriacă în arabă.



aceștia au transmis odată cu corpul operelor autentice ale lui Aristotel (însoțit de comentariile lui Alexandru de Aphrodisia și Themistius), o parte din *Dialogurile* lui Platon, precum și o serie de lucrări pseudoepigrafice, care au exercitat o considerabilă influență asupra gândirii islamice. Din rândul lor, în primul plan trebuie menționată celebra *Teologie* atribuită lui Aristotel (de fapt o parafrază a ultimelor trei cărți din *Enneadele* lui Plotin, opera care a stat la baza tuturor concepțiilor filozofice emanatiste) și *Cartea Binelui Pur*, de asemenea atribuită lui Aristotel, în realitate un extras din *Elementatio theologica* a lui Proclus<sup>86</sup>.

Definind activitatea filozofică dezvoltată în cadrul Islamului sub influența gândirii helene, Ibn Haldun face următoarele precizări: "Există o serie de reprezentanți de seamă ai speciei umane care consideră că esențele și stările întregii existențe, atât aspectele perceptibile prin simțuri, cât și cele ce depășesc percepțiile senzoriale, ca și cauzele lor, pot fi înțelese prin speculație mintală și judecată intelectuală. Ei cred, deci, că articolele de credință se stabilesc corect prin speculație și nu pe baza tradiției, deoarece ele aparțin înțelegerii intelectuale. Această categorie de oameni sunt denumiți «filozofi» - *falasifah*, pluralul lui *faylasuf* - cuvânt de origine greacă, cu înțelesul de iubitor de înțelepciune"<sup>87</sup>.

Atitudinea autorului *Prolegomenelor* față de filozofii helenizanti este precis exprimată chiar în titlul secțiunii în care analizează ideile călăuzitoare care au stat la baza orientării generale a acestei categorii de gânditori: "O combatere a filozofiei"<sup>88</sup>. Critica sa nu se fundamentează însă pe principii antifilozofice sau nonfilozofice așa cum au procedat atât înainte de Ghazzâlî, cât și ulterior reprezentanții Islamului oficial. Ea este mai degrabă o tentativă de a purifica filozofia de toate infiltrațiile care îi alterează semnificația împingând-o dincolo de cadrul precis delimitat al științelor intelectuale. Încercare destul de dificilă, întrucât gândirea

86. Pe lângă Pseudo-Aristotel, a existat o adevărată invazie în lumea islamică de pseudo-Platon, pseudo-Plutarh, pseudo-Ptolomeu și pseudo-Pitagora, care au fost utilizați ca izvor de inspirație pentru o vastă literatură privind alchimia, astrologia și filozofia mistică. (Vezi H. Corbin, *op. cit.*, p. 36).

87. M. R., III, pp. 246-247.

88. M. R., III, p. 246.

musulmană, ca o consecință firească a coloritului ei religios, nu a făcut niciodată o delimitare precisă între domeniul filozofiei (*falsafa*) și domeniul teosofiei (*hikmat ilâhiya*)<sup>89</sup>.

Această situație s-a creat în urma existenței a două surse contradictorii de inspirație, ambele purtând girul lui Aristotel. Pe de o parte autenticul Aristotel, autorul *Organonului*, pe de altă parte pseudo-Aristotel, cel din *Teologie*, de fapt metafizica neoplatonică. Deși în gândirea musulmană exista distincția între platonicieni (*Isbrâqiyân*) și peripateticieni (*Mashshâ'un*), se pare că Ibn Haldun nu și-a dat seama de confuzia cu privire la atribuirea acestei "Teologii" de inspirație neoplatonică lui Aristotel. Ca urmare Stagiritul îi apare atât ca principalul purtător de cuvânt al metafizicii emanatiste neoplatonice, cât și întemeietorul logicii, disciplina care a avut meritul să favorizeze progresul științific. "El a realizat un lucru pozitiv prin logica sa și acest fapt îl absolvă de responsabilitatea tendințelor filozofice din domeniul metafizicii"<sup>90</sup>.

În Islam, metafizica pseudo-aristotelică a fost preluată de o serie de gânditori care, cu excepția câtorva puncte, au urmat-o cu strictețe. "Din rândul lor, cei mai vestiți au fost Abu Nasr al-Fârâbî în secolul zece și Abu'Ali Ibn Sînâ (Avicenna) în secolul unsprezece și alții"<sup>91</sup>. Orientarea lor în direcția metafizicii neoplatonice este considerată de Ibn Haldun greșită prin răul pe care-l cauzează atât religiei cât și științei. Ca urmare, criticismul său are un scop precis: eliminarea din domeniul filozofiei a tuturor preocupărilor care reprezintă o imixtiune în zonele accesibile numai credinței și științelor tradiționale<sup>92</sup>.

Dacă însă atacul îndreptat împotriva filozofilor de inspirație neoplatonică s-ar fi limitat numai la critica metafizicii, cu toată originalitatea și suplețea filozofică cu care această critică este formulată, s-ar fi putut strecura bănuiala că ea se încadrează în categoria reacțiunilor Islamului sunnit împotriva oricărei forme de gândire filozofică. Dar investigațiile sale asupra situației din

89. În această privință, în gândirea musulmană s-a impus chiar opinia că înțeleptul desăvârșit trebuie să fie în același timp filozof și mistic.

90. M. R., III, pp. 249-250.

91. M. R., III, p. 250.

92. *Ibid.*



științele laice nu se limitează la "combaterea filozofiei". În același context se înscriu următoarele două secțiuni ale capitolului VI al *Prolegomenelor* intitulate: "Combaterea astrologiei; lipsa de consistență a realizărilor ei; caracterul dăunător al scopurilor urmărite"<sup>93</sup> și "Odezmințire a eficacității alchimiei; imposibilitatea existenței ei; răul care se naște practicând-o"<sup>94</sup>. Includerea lor în același cadru cu atacul împotriva filozofiei înțelege că metafizică dovedește o concepție unitară asupra adevăratului domeniu al cercetării științifice, iar conținutul lor o surprinzător de modernă viziune asupra drumului și metodelor pe care trebuie să le respecte știința pentru a ajunge la cunoașterea adevărului.

Atât astrologia cât și alchimia constituie două domenii de activitate care ilustrează gradul de dezorientare, lipsa de unitate de concepție și confuziile grave din interiorul cadrului de cultură islamic în ceea ce privește sensul adevărat al științei. Încercând să prevadă evenimentele viitoare pe baza cunoașterii forțelor astrale și a influenței lor asupra oamenilor, astrologia reprezintă o denaturare a astronomiei, "o știință nobilă"<sup>95</sup>, care studiază cu mijloace matematice mișcarea astrelor, deducând din aceste mișcări sesizabile formele și poziția stelelor. Pretenția astrologilor de a putea prevesti viitorul la nivelul exactității cunoștințelor științifice este însă lipsită de orice temeinicie, ca urmare a utilizării în anticiparea evenimentelor numai a cauzelor eficiente, în timp ce "cunoștințele sau previziunile despre realitățile care se vor produce nu se pot obține decât prin cunoașterea tuturor cauzelor, adică a celor eficiente, materiale, formale și finale"<sup>96</sup>. Utilizând, în compensație speculația lipsită de un fundament experimental, astrologia constituie o adevărată calamitate, nu numai pentru știință, ci și pentru liniștea și echilibrul spiritual care ar trebui să domnească în societățile omenești. "Ea prejudiciază credința

93. Combaterea neoplatonismului lui al-Fârâbî și Avicenna nu este un lucru nou în filozofia islamică. În Andaluzia, începând cu Averroes, s-a manifestat o puternică reacțiune peripatetică față de neoplatonismul avicennian (Vezi N. Corbin, *op. cit.*, p. 217), dar ea nu a avut caracterul de contestare a valabilității oricărei forme de metafizică, cum procedează Ibn Haldun.

94. M. R., III, pp. 258-267.

95. M. R., III, pp. 267-280.

96. M. R., III, p. 260. Vezi Aristotel, *Metafizica*, București, 1965, a. cap. 3.

oamenilor de rând, când întâmplător o previziune astrologică se adevărește. Oamenii ignoranței sunt tulburați de aceste coincidențe și trag concluzia că toate previziunile trebuie să fie adevărate, ceea ce însă nu corespunde realității. De asemenea astrologia trezește adeseori speranțe atunci când își fac apariția semne de criză în viața unei dinastii. Ea îi încurajează pe dușmanii și rivalii dinastiei să se revolte împotriva ei și să o atace"<sup>97</sup>.

Într-o poziție similară, în corpul științelor laice din cadrul de cultură islamic, se găsește alchimia. Amestec de știință și practici magice, alchimia s-a născut, după părerea lui Ibn Haldun, din cauze economice. "Cauza cea mai frecventă în imboldul de a practica alchimia este incapacitatea unor persoane de a-și procura bunurile necesare existenței pe căile obișnuite și de aceea încearcă să și le procure altfel decât prin agricultură, comerț sau meșteșuguri... În majoritatea cazurilor, alchimia este practică, la popoarele civilizate, de către săraci"<sup>98</sup>.

Izvorul erorilor comise de alchimiști se găsește într-o greșită înțelegere a modului în care se produc transformările din natură în general și în regnul mineral în special. Dorința de a ajunge la producerea aurului din metale inferioare îi determină să abandoneze metodele rigurose științifice, căutând să descopere o substanță activă, elixirul sau piatra filozofală, cu proprietatea de a transforma metalele în aur. Eforturile în această privință s-au dovedit însă inutile și aceasta numai din cauza nerespectării unei discipline științifice în studiul condițiilor în care pot avea loc asemenea transformări. Remarcabil în această privință este faptul că Ibn Haldun nu exclude posibilitatea descoperirii unor procedee care să permită transmutația metalelor, dar condiționează această posibilitate de efectuarea în prealabil a unor temeinice studii științifice. "Alchimistul trebuie să urmărească acțiunea naturii în zăcămintul de aur și să o imite până la capăt în procedeele și

97. M. R., III, p. 262.

98. M. R., III, p. 280. Importanța cauzelor economice în practicarea alchimiei i se pare atât de decisivă, încât o extinde și asupra atitudinii de recunoaștere sau respingere a acestui domeniu de activitate. "Avicenna, care a ajuns la concluzia imposibilității alchimiei, a fost un înalt demnitar și o persoană înstărită, în timp ce al-Fârâbî, care a afirmat posibilitatea ei, a făcut parte din categoria acelor oameni săraci, care nu au avut nici cel mai mic succes în a-și câștiga existența în vreun fel".



tratamentele sale... El trebuie să observe diversele stări ale aurului în diferitele proporții ale elementelor componente corespunzătoare fiecărui stadiu, modificările care se produc la temperatură naturală, durata fiecărui stadiu și cât de intense trebuie să fie forțele pe care le aplică pentru a înlocui acțiunea naturii”<sup>99</sup>. Respectarea acestor prescripțiuni ar avea darul să schimbe radical caracterul pseudoștiințific al alchimiei, transformând-o într-o știință autentică, în chimie. Alchimistii musulmani au prezentat însă calea aparent mai ușoară a descoperirii pietrei filozofale, “care ar putea fi excremente, sânge, păr, ouă sau cine știe ce”<sup>100</sup>, dar despre care, după secole de cercetări, nu au reușit să afirme nimic precis.

Analiza critică întreprinsă în ordine succesivă asupra filozofiei, astrologiei și alchimiei exprimă complexul de contradicții cărora, cu toate eforturile sale, ca urmare a determinărilor de ordin istoric, autorul *Prolegomenelor* nu le poate găsi o rezolvare convingătoare. Dacă în ceea ce privește astrologia și alchimia el sesizează cu precizie grava confuzie teoretică între cercetarea rațional-științifică și explicațiile bazate pe presupunerea intervenției unor forțe de natură magică, subliniind deosebirile dintre pseudoștiințe (astrologia și alchimia) și corespondentul lor pozitiv (chimia și astronomia), nu tot atât de convingătoare sunt concluziile asupra filozofiei.

Adeziunea lui Ibn Haldun la principiile fundamentale ale Legii îl împiedică să se ridice la înțelegerea filozofiei ca o concepție despre lume întemeiată științific, verificată și validată de procesul dezvoltării științifice. Consecința acestei incapacități este restrângerea domeniului filozofiei în raport cu domeniul atribuit de precursorii săi. Pentru autorul *Prolegomenelor* problema ontologică trebuie eliminată din aria preocupărilor filozofice. Fundamentarea ontologică a fost dată, definitiv și în afara oricărei îndoieli, de Lege, astfel că în acest domeniu investigația filozofică devine inutilă, în cazul în care este conformă cu concepția religioasă, sau dăunătoare și eretică, în caz contrar. În spiritul acestei înțelegeri filozofia trebuie să se limiteze la activitatea de metodologie

99. M. R., III, pp. 275-276.

100. M. R., III, p. 268.

generală a științelor, axându-și preocupările pe două domenii precise: teoria cunoașterii și logica.

Limitând activitatea filozofică la problema cunoașterii și la logică, Ibn Haldun se străduiește să înlocuiască vechea înțelegere a filozofiei ca “știință a științelor”, care avea pretenția de a cunoaște adevărul absolut și din care, pe cale speculativă, trebuia să se ajungă la un sistem subordonat de cunoștințe concrete. Prin această modificare de perspectivă, care de fapt însemna înlăturarea vechilor tipare de gândire preluate de filozofia islamică de la antici, se realizau obiectivele majore ale concepției autorului *Prolegomenelor*: religia era purificată de infiltrațiile filozofico-mistice, filozofia dobânda înțelesul de metodologie generală a științelor, iar științelor li se crea un statut de autonomie și independență.

## 2. Realitate și cunoaștere

Pornind de la considerarea Divinității ca punct de origine, teologii și filozofii musulmani au alcătuit un tablou complet al întregii realități, și după aceea, ca și cum nu ar fi avut nici o participare la întocmirea lui și-au pus problema cunoașterii a ceea ce, de fapt, îndeosebi în zonele care depășesc existența concretă, era propria lor creație. Artificialitatea procedeului este evidentă și se pare că Ibn Haldun i-a sesizat laturile contradictorii. În orice caz, el refuză să accepte ideea unei corespondențe perfecte între realitatea obiectivă în totalitatea ei și capacitatea de cunoaștere, în sensul posibilității cunoașterii umane de a cuprinde nediferențiat întreaga realitate, de la cauza primă la ultimele efecte. Dacă sub aspect ontologic, unitatea existenței universale își găsește un suport temeinic în acceptarea unei cauzalități unice de esență divină, sub aspect epistemologic aceeași existență se înfățișează fragmentată în planuri distincte, determinate de modalitățile diferite în care fiecare dintre ele se raportează la posibilitățile umane de cunoaștere.

Filozofii și teologii musulmani și-au fundamentat încrederea în capacitatea facultăților umane de a obține o cunoaștere totală a realității pe posibilitatea rațiunii de a reconstitui întregul sistem de



raporturi cauzale care garantează unitatea ontologică a universului, furnizând în același timp o demonstrație a existenței lui Dumnezeu. *“Toate lucrurile care iau naștere în lumea existenței create, fie că aparțin substanței sau acțiunii oamenilor și animalelor, trebuie să aibă cauze proprii care să preceadă apariția lor... Fiecare din aceste cauze, la rândul ei, a luat cândva naștere, ceea ce reclamă existența altor cauze. Cauzele se înlanțuiesc în mod continuu, una după alta, într-o ordine ascendentă, până se ajunge la Cauza Cauzelor, Acela care le face să existe și le creează”*<sup>101</sup>. Ideea astfel formulată, în fond demonstrația aristotelică despre existența Primului Motor la extremitatea superioară a lanțului cauzal<sup>102</sup>, deși perfect încheagată din punct de vedere logic, nu are darul să-l convingă pe Ibn Haldun. Conștient de imposibilitatea stabilirii unei corespondențe perfecte între realitatea ontologică, inclusiv planul divin, și imaginea ei epistemologică, el o va supune unei amănunțite analize critice, în urma căreia întregul edificiu se va dovedi șubred și vulnerabil.

O primă obiecțiune pe care o aduce demonstrației de mai sus este schematizarea până la linearitate a unor relații în realitate extrem de complexe. *“În desfășurarea lor cauzele se multiplică și se extind într-o mare măsură atât în sens vertical, cât și orizontal. Intellectul este dezorientat în încercarea de a le înțelege și sistematiza”*<sup>103</sup>. Pentru ca o asemenea înțelegere să fie posibilă, ar fi necesară o inteligență superioară, care să domine totalitatea seriilor și relațiilor cauzale care guvernează existența. Dar inteligența omului nu este capabilă să se ridice la o viziune comprehensivă a realității. *“Dacă cineva se aventurează să înoate în oceanul speculației pentru a face investigații în lumea cauzelor, căutând fiecare dintre cauzele care la rândul lor cauzează și influența pe care ele o exercită, pot să vă asigur că se va reîntoarce fără succes”*<sup>104</sup>.

A doua obiecție se referă la dificultățile, de cele mai multe ori de neînălțat, care apar în fața tentativelor de a descifra cauzalitatea actelor umane. Omul, ca ființă dotată cu voință, săvârșește acte ale căror motivații sunt aproape întotdeauna imposibil de identificat.

101. M. R., III, p. 34.

102. Vezi Aristotel, *Metafizica*, IX, 8, 1050 B.

103. M. R., III, p. 35.

104. M. R., III, p. 36.

Emanând din intimitatea psihologică, deciziile omului reflectă procese complicate, în care sunt angrenate reprezentări anterioare, ale căror cauze și sistem de relații sunt totuși investigabile. *“Ca o regulă, omul este capabil să înțeleagă numai cauzele naturale și evidente și care se dispun într-o ordine precisă, deoarece natura poate fi cuprinsă de facultățile sufletești, fiind la un nivel inferior față de ele”*<sup>105</sup>.

Dar și în cazul fenomenelor naturale, capacitatea de a descoperi totalitatea relațiilor cauzale este exclusă, iar atunci când aceste relații sunt sesizate, de cele mai multe ori ele se limitează la stabilirea unei ordini de succesiune între fapte, natura în sine a cauzalității rămânând necunoscută: *“modul în care cauzele își exercită influența lor asupra majorității lucrurilor pe care le determină este necunoscut. Noi le cunoaștem doar pe bază de experiență și pe baza legăturilor care atestă existența unei relații cauzale aparente. Dar noi le ignorăm influența reală și felul în care acționează”*<sup>106</sup>.

Concluzia la care ajunge Ibn Haldun în baza analizei cauzalității se reduce la ideea fundamentală că rațiunea umană este incapabilă să cuprindă existența universală în totalitatea ei, de la Cauza Primă la ultimele efecte. În această problemă, elementul de noutate pe care autorul *Prolegomenelor* îl aduce față de concepțiile tuturor precursorilor săi este afirmarea inexistenței unui fundament epistemologic care să asigure rațiunii posibilitatea controlului seriilor cauzale pe toată întinderea lor. Din acest unghi de înțelegere, realitatea încetează să mai reprezinte o unitate perfectă. În raport cu gradul de accesibilitate al activității de cunoaștere, ea se înfățișează ca un edificiu alcătuit din trei planuri distincte.

În planul inferior se găsește existența naturală, spre care rațiunea are acces. În acest cadru, chiar dacă eforturile de a cunoaște nu reușesc să depășească nivelul cunoașterii fenomenale și să atingă ceea ce este fundamental, principiul în sine al existenței, reușesc totuși să realizeze cunoștințe cu caracter științific.

Cel de al doilea plan aparține existenței umane. În acest domeniu cunoașterea este cu mult mai dificilă, ca urmare a

105. M. R., III, p. 35.

106. M. R., III, p. 36.



complexității proceselor psihologice, dar totuși posibilă la nivelul științific. Făcând loc fenomenelor psihologice alături de cele naturale ca obiect de cercetare științifică, Ibn Haldun crează implicit premisele considerării ca știință atât a istoriei cât și a disciplinelor sociale. Prin aceasta, pe de o parte se lărgeste considerabil orizontul cercetărilor științifice, iar pe de altă parte se întregeste domeniul existenței materiale până la limitele ei reale.

În sfârșit, cel de al treilea plan este planul divin, zonă inaccesibilă cunoașterii raționale. *"Nouă ni s-a recomandat să abandonăm și să renunțăm total la orice speculație asupra cauzelor prime și să ne îndreptăm spre Autorul tuturor cauzelor, Cel care le-a făcut și le-a dat existență, în așa fel încât sufletul să dobândească frumusețe prin credința în unitatea lui Dumnezeu"*<sup>107</sup>. Divinitatea, Principiul cauzal al întregii existențe, iese de sub incidența activității raționale și a criteriilor logice. Pentru Ibn Haldun, planul divin nu poate și nu trebuie să fie obiect de cercetare științifică, pentru că rațiunea nu este adecvată cunoașterii acestui domeniu. *"Filozofi competenți au spus aceasta. Ei au exprimat opinia că tot ceea ce este imaterial nu poate fi dovedit prin argumente logice, deoarece condiția argumentelor logice este ca premisele să fie de aceeași esență. Marele filozof Platon a spus că privitor la Divinitate nu se poate obține nici o cunoștință certă"*<sup>108</sup>. Și nu trebuie, pentru că însuși Dumnezeu a interzis acest lucru. *"Nouă ne-a fost interzis de Legislator (Mahomed) să studiem cauzele"*<sup>109</sup>.

Cu toate acestea, întreaga filozofie medievală, atât cea europeană, cât și cea musulmană, a însemnat o neîntreruptă strădanie a omului de a-L cuprinde pe Dumnezeu cu ajutorul rațiunii. În scolastica creștină, abia târziu, în secolul XV, are loc, prin Pierre d'Ailly și Jean Charlier, o viguroasă recrudescență nominalistă, manifestată prin reluarea ideilor lui William d'Occam și prin renunțarea la orice speculație asupra planului transcendent<sup>110</sup>.

107. Ibid.

108. M. R., III, p. 252. Citatul este inspirat din Timaios 28 C: "Este cu neputință a afla ceva despre creatorul și tatăl acestui univers; și este cu neputință, pentru cel care a aflat ceva despre el, să comunice".

109. M. R., III, p. 37.

110. Vezi Friederich Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, II, Berlin, 1915, pp. 628-629.

Revelația, substanța și conținutul actului de credință, își are originea în grația divină, în timp ce cunoașterea rațională este o activitate naturală. După un îndelungat proces, nominalismul, deși împovărat în mișcări de metodologia scolastică, a reușit să ajungă la concluzia că singurul domeniu în care rațiunea poate opera cu succes este existența naturală. Total independent de cursul evoluției gândirii europene, Ibn Haldun ajunge la concluzii similare. Dar în timp ce în Europa occidentală spiritul înnoitor nominalist face adepți, netezind drumul spre Renaștere, cu toată opoziția instituțiilor oficiale<sup>111</sup>, în lumea musulmană autorul *Prolegomenelor* rămâne un izolat. Cu atât mai remarcabilă este vigoarea cu care pledează pentru o precisă delimitare a domeniului științei de domeniul credinței. *"Rațiunea este într-adevăr o balanță corectă. Indicațiile ei sunt total certe și în nici un caz nu greșesc. Cu toate acestea rațiunea nu trebuie să fie folosită pentru a cântări date ca unitatea lui Dumnezeu, lumea de dincolo, adevărul profeției, caracterul real al atributelor divine, sau orice altceva ce se găsește deasupra nivelului facultăților intelectuale. Aceasta ar însemna să dorești imposibilul și s-ar putea compara cu un om care având o balanță pentru cântărit aur, ar încerca să cântărească munții cu ea. Faptul că acest lucru este imposibil nu trebuie să conducă la concluzia că indicațiile date de balanță nu ar fi adevărate (dacă se folosește în scopurile pentru care este potrivită). În concluzie, există o limită la care rațiunea trebuie să se oprească"*<sup>112</sup>.

Metafizicienii musulmani nu au făcut însă nici o distincție între caracterele specifice ale planului transcendent și cele ale planului natural și, ca o urmare firească, nici între modalitățile de cunoaștere specifice fiecăruia dintre cele două domenii ale realității. Aceeași eroare a fost comisă atât de teologii speculativi, cât și de mistici. Consecința: un consum inutil de energie, căutări sortite de

111. Universitatea din Paris a devenit focarul principal de răspândire al ideilor nominaliste și deși la 1 Martie 1473, printr-un decret, Ludovic XI interzice răspândirea occamismului și îi obligă pe profesori prin prestare de jurământ să adere la vederile realismului scolastic, aceleași autorități sunt nevoite ca opt ani mai târziu, în 1481, să ridice interdicția, lăsând liberă circulația ideilor. (Vezi Karl Prantl, *Geschichte der Logik*, IV, Leipzig, 1867, pp. 186-187.

112. M. R., III, p. 38.



la început eşecului sau concretizate cel mult în ipoteze, prejudicierea credinței tradiționale și, ceea ce este mai grav, stagnarea oricărei activități științifice. *“Dacă după toată truda și stăruința nu ajungem decât la ipoteze, ipotezele pe care le aveam la început ne puteau fi suficiente. În această situație, la ce folosește cultivarea acestor științe? Noi dorim certitudini despre existența de dincolo de percepțiile senzoriale, în timp ce în filozofia lor aceste ipoteze sunt limita pe care o poate atinge gândirea omenească...”*<sup>113</sup>

Fără certitudini, fără garanția valabilității de adevăr a cunoștințelor, știința nu este posibilă. De aceea, pentru fiecare domeniu al realității trebuie alese modalitățile adecvate de cunoaștere, care să conducă la conștiința certitudinii cunoștințelor dobândite. În planul existenței naturale rațiunea este capabilă să-și elaboreze singură datele de cunoaștere. Planul divin iese însă din zona posibilităților cunoașterii naturale. De aceea, totalitatea cunoștințelor în legătură cu Divinitatea se obțin pe altă cale, prin Revelație. Distincția între cunoștințele revelate și cunoștințele elaborate rațional constituie baza Teoriei Cunoașterii a lui Ibn Haldun. Analiza ambelor forme de cunoaștere este făcută cu același rigorism științific și constituie împlinirea unei duble datorii. Ca musulman pios aduce un neprețuit serviciu religiei, căutând să restabilească sensurile primare ale credinței tradiționale, ce stă la baza întregii culturi islamice. Ca om de știință, prin determinarea precisă a condițiilor pe care trebuie să le îndeplinească cunoștințele elaborate, autorul *Prolegomenelor* se străduiește să pună de acord activitatea de cercetare cu posibilitățile rațiunii, oferind științelor intelectuale o nouă bază metodologică, element absolut indispensabil pentru ca organismul obosit al culturii musulmane să poată depăși criza spirituală în care se găsea de peste două veacuri.

113. M. R., III, p. 253.

### 3. Revelația și cunoașterea profetică

Pentru Ibn Haldun singura posibilitate de comunicare cu planul divin, rămâne revelația. *“Trebuie să se știe că Dumnezeu a ales anumiți oameni, pe care i-a onorat adresându-li-se. El i-a creat pentru ca să-L poată cunoaște și pentru a face legătura între Sine și supușii Săi... Cunoașterea pe care Dumnezeu le-a dat-o și miracolul pe care El îl săvârșește prin comunicările cu ei, indică existența unor lucrări dincolo de posibilitățile de acces ale omului, care nu pot fi aflate decât de la Dumnezeu prin intermediul acestor oameni, și despre care ei nu au știut nimic până când Dumnezeu nu i-a învățat. Mahomed a spus: «De fapt eu nu știu decât ceea ce Dumnezeu mă învață»”*<sup>114</sup>.

Ideile conținute în fragmentul citat mai sus reprezintă o sinteză concisă a concepției sale despre posibilitățile de cunoaștere a planului transcendent și, în același timp, o luare de poziție fermă atât față de metafizică, cât și față de intuiționismul mistic. Pe scurt, această punere la punct exprimă următoarele. În primul rând, cunoașterea lui Dumnezeu se realizează numai prin grația divină; ea nu poate fi obținută în nici un caz prin efort rațional, iar practicile mistice care conduc la starea de extaz nu dezvăluie nimic, dacă nu este întrunită și condiția selecției divine. În al doilea rând, persoanele prin care Divinitatea comunică nu sunt numai alese, dar și predestinate acestei misiuni. În consecință, orice strădanie de a pătrunde în planul transcendent este zadarnică dacă cel care încearcă să se ridice la înălțimea realității transcendente nu a fost creat pentru o asemenea misiune. Și - în sfârșit - în al treilea rând, la conținutul comunicării, persoana care comunică nu are nici o participare. Ea este numai un ecou fidel al vocii pe care o reproduce. Prin această ultimă precizare, accentuând proveniența divină a adevărilor revelate, ele sunt scoase în afara zonei de relativism și particularitate care afectează cunoștințele umane. Adevărurile revelate au caracter absolut, iar proveniența lor divină creează

114. M. R., I, p. 184.



obligatia de a fi acceptate integral, fără o examinare critică, în forma și în spiritul în care au fost transmise.

Considerațiile lui Ibn Haldun asupra actului profetic și activității profetului nu se limitează numai la explicația "*selecției divine*" în baza căreia Dumnezeu deschide Alesului Său larg porțile imperiului transcendent, pentru a-i confia secretul divin. Fenomenul în sine este mult prea complex și plin de semnificație pentru întreaga evoluție a culturii islamice pentru a nu fi supus unei amănunțite analize. În linii mari, această analiză urmărește să elucideze următoarele probleme: care este conținutul cunoștințelor dobândite de profet prin revelație, ce condiții trebuie să îndeplinească un om pentru a se ridica la înălțimea cunoașterii profetice, cum poate fi recunoscut în această postură, și, în sfârșit, care sunt resorturile psihice care participă la actul revelației.

În raport cu aspirațiile omului de a cunoaște realitatea "*așa cum este ea*", profetul reprezintă posibilitatea de a cuprinde absolutul într-o manieră asemănătoare cu posibilitatea omului de rând de a sesiza realitatea concretă. "*Profetul vede pe Dumnezeu și pe îngeri. El vede Paradisul, Infernul, Tromul și Scaunul. În ascensiunea sa, el pătrunde până la cel de-al șaptelea cer. Călătorind cu Pegasul, el se întâlnește cu ceilalți Profeți și se roagă împreună cu ei. El percepe o diversitate de scene vii, ca și cum percepțiile sale s-ar realiza la nivelul sensibilității sau în somn, cu deosebirea însă că ele conțin cunoștințele necesare, pe care Dumnezeu le-a creat pentru el, iar nu cunoștințe din categoria celor obținute din percepțiile umane prin intermediul organelor senzoriale*"<sup>115</sup>.

Din citatul de mai sus, reiese limpede că actul de cunoaștere realizat de profet nu conține nici un element abstract. Profetul nu ajunge la ideea de Dumnezeu printr-un proces elaborat intelectual. El vede și aude Divinitatea, vorbește cu Ea și i se răspunde. Acest statut special nu presupune însă însușiri speciale, care să depășească disponibilitățile de cunoaștere proprii speciei umane și istoriei. Profetia nu reprezintă o mutație ontologică, ci numai cea mai înaltă formă pe care o poate atinge existența umană, iar profetii nu trebuie considerați ca ființe supranaturale, ci numai o categorie distinctă

115. M. R., III, pp. 72-73.

de oameni, alcătuită "*din cei mai aleși reprezentanți ai umanității*"<sup>116</sup>.

Pentru a recunoaște unei persoane calitatea de profet, există o serie de indicii, care servesc la deosebirea lor de falși profeți, o categorie extrem de numeroasă în lumea musulmană. În momentul în care profetul primește revelația, se găsește într-o stare psiho-fizică diferită de starea normală, asemănătoare cu inconștiența, în realitate o detașare totală de tot ceea ce există în jurul său. În relațiile cu ceilalți oameni este bun, curat la suflet, incapabil să facă rău. În comunitate dă dovadă de zel religios, servind ca exemplu prin rugăciuni, acte de binefacere și castitate<sup>117</sup>. Se bucură de prestigiu în mijlocul poporului său, în fața căruia se impune atât prin comportament, cât mai ales prin capacitatea de a săvârși minuni<sup>118</sup>, dar Ibn Haldun nu consideră săvârșirea minunilor drept supremul indiciu pentru recunoașterea profetului autentic. În ultimă instanță, calitatea de profet devine evidentă prin țelul final al întregii sale activități, care este "*călăuzirea poporului în mijlocul căruia a fost trimis*"<sup>119</sup> și prin "*obligatia de a face omenirea mai bună*"<sup>120</sup>.

Concepția lui Ibn Haldun despre adevărata semnificație a profetiei corespunde întru totul cursului activității desfășurate de Mahomed. Profetul care a părăsit Mecca intră în Medina într-o postură nouă, aceea de căpetenie a unei comunități, devenind legislator. Conștient de faptul că noua comunitate avea nevoie de un conducător politic care să-i călăuzească destinele, predicatorul trecea pe planul al doilea, lăsând locul în planul principal deținătorului puterii politice. Când în 632, la numai zece ani de la refugiul la Medina, Mahomed moare, întreaga Arabie se găsea supusă voinței unui singur om și sub steagul unei singure credințe fundamentate pe preceptele *Coranului*, cartea pe care zeci de milioane de credincioși o vor recunoaște ca sfântă.

Ca și ceilalți gânditori musulmani, Ibn Haldun consideră

116. M. R., III, p. 70.

117. Vezi M. R., I, pp. 184-187.

118. Vezi M. R., I, p. 188.

119. M. R., II, p. 424. Vezi Mushin Mahdi, *op. cit.*, p. 89.

120. M. R., III, p. 70.



activitatea de legislator și conducător efectiv al comunității ca funcțiuni esențiale ale profetiei<sup>121</sup>. În raport cu capacitatea profetului de a legifera viața oamenilor sub toate aspectele în vederea atingerii finalității religioase, chiar și posibilitatea de a săvârși minuni nu depășește semnificația de mijloc subordonat acestui scop. Unicul rost al mijloacelor este de a-i face pe oameni să creadă fără rezerve că toate comunicările profetului despre lumea de dincolo și toate ordonanțele sale privitoare la comportamentul în această lume, sunt absolut adevărate. *"Profetul face uz de miracole pentru a dovedi adevărul spuselor sale"*<sup>122</sup>. În acest context Ibn Haldun consideră că cea mai mare minune săvârșită de Mahomed este revelația *Coranului*, cartea care descoperă drept credințioșilor tainele planului divin și care totodată servește ca fundamentare Legii care le călăuzește pașii în lumea aceasta. Chiar dacă Mahomed nu ar fi săvârșit nici o altă minune, existența *Coranului* constituie cea mai convingătoare dovadă despre autenticitatea calității sale de profet. *"El este cea mai clară dovadă care poate fi adusă, deoarece (Coranul) întruchipează atât dovada, cât și ceea ce trebuie dovedit prin ea"*<sup>123</sup>.

Importanța deosebită pe care Ibn Haldun o acordă *Coranului* ca sursă de cunoaștere a planului transcendent, reflectă convingerea că textul cărții sfinte a Islamului este *"inimitabil, în sensul că el exprimă însuși cuvântul rostit de Dumnezeu"*. În această privință, *Coranul* diferă de *Tora*, de *Evangelii* și de toate celelalte cărți divine. Pe acestea profeții le-au primit sub formă de idei, în timpul stării de revelație. După ce au revenit la starea normală, ei au exprimat aceste idei cu cuvintele lor proprii *"Ca urmare, aceste cărți nu sunt inimitabile"*<sup>124</sup>.

Adeziunea lui Ibn Haldun, din postura de musulman pios, la concepția ortodoxă despre statutul ontologic al *Coranului*, îi oferă un argument în plus, în calitate de om de știință, să recomande renunțarea la orice tentativă de pătrundere în planul transcendent cu ajutorul rațiunii. Științific, însă, problema cunoașterii profetice

121. Vezi Mushir Mahdi, *op. cit.*, p. 90.

122. M. R., I, p. 191.

123. M. R., I, p. 192.

124. M. R., I, p. 193.

nu poate fi considerată rezolvată prin recomandarea de a se renunța la orice cercetare rațională dincolo de hotarele planului natural, în temeiul unei motivații strict religioase. Recomandarea trebuie însoțită de o justificare, întrucât unul din termenii care participă la actul revelației, profetul, este o ființă umană, dotată cu aceleași facultăți de cunoaștere ca oricare om.

În viziunea sa asupra realității ca un edificiu complex alcătuit din trei planuri, planul natural, planul uman și planul divin, Ibn Haldun nu întâmpină nici o dificultate în a motiva, în baza criteriului epistemologic, pentru primele două, distincția făcută. *"Noi observăm în noi înșine, prin intuiție sănătoasă, existența a trei lumi. Prima dintre ele este lumea percepțiilor senzoriale. De ea ne dăm seama prin intermediul percepțiilor senzoriale, pe care, ca și noi, le au și animalele. Apoi ne dăm seama de capacitatea de a gândi, care este o însușire specific umană. Prin ea aflăm că sufletul uman există. Această certitudine este consecința faptului că noi posedăm cunoștințe științifice, care sunt superioare percepțiilor senzoriale. Ele trebuie considerate ca o altă lume, deasupra lumii simțurilor"*<sup>125</sup>. Până aici explicația se bazează pe o corespondență verificabilă cu existența reală și exprimă concluzii cu caracter științific. Dificultățile se ivesc abia când trebuie să fundamenteze existența celui de-al treilea plan al realității. *"Apoi noi deducem existența unei a treia lumi, deasupra noastră, din influențele pe care le vedem că se produc în inimile noastre, așa cum sunt actele de voință și înclinația spre mișcare activă. Astfel știm că acolo există un factor care ne călăuzește spre o lume deasupra lumii noastre. Această lume este lumea îngerilor și a spiritelor. Ea conține esențe care pot fi înțelese din cauza existenței influențelor pe care le exercită asupra noastră, cu toată prăpastia dintre noi și ea"*<sup>126</sup>. Deja argumentația nu mai posedă forța de convingere pe care a avut-o argumentația referitoare la existența planului natural și a planului uman, sau cel puțin nu mai posedă caracterul ei riguros științific. Ea se sprijină pe un element discutabil. Întreaga argumentație este fundamentată pe ideea de *"intuiție"*, (noi observăm în noi înșine, prin *"intuiție sănătoasă"*), termen care în

125. M. R., II, pp. 419-420.

126. M. R., II, p. 420.



înțelepciunea lui Ibn Haldun are sensul de observație prin intermediul unui sistem, a unei stări emoționale. Dacă în cazul distincției planului natural și a celui uman, componenta afectivă a certitudinii este estompată de posibilitatea de a ajunge la concluzia existenței lor independent de orice element emoțional, în cazul fundamentării existenței planului divin, ea constituie argumentul de bază.

Intelecția pură, nemijlocită de simțuri sau de rațiune, realizată de profet, presupune existența unor facultăți sufletești innăscute. În legătură cu acest gen de cunoștințe, Ibn Haldun face următoarele precizări. O nouă categorie de disponibilități de cunoaștere îi dau omului posibilitatea ca, pornind de la realitatea perceptibilă prin simțuri, să se ridice până la concepte generale; *“dar nu poate trece dincolo de ele”*<sup>127</sup>. O a doua categorie de facultăți sufletești sunt acelea care conduc în direcția intelectiei spirituale, obținându-se pe cale intuitivă înțelegerea a ceea ce există dincolo de hotarul conceptelor generale. *“Ele stau la baza cunoștințelor pe care le obțin sfinții și misticii”*<sup>128</sup>. A treia categorie are ca efect posibilitatea unei transformări totale a caracterelor umane în caractere angelice. Posesorii acestor facultăți sunt profeții. Divinitatea a sădit în ei capacitatea naturală<sup>129</sup> de a se detașa în momentul revelației de tot ceea ce este uman în ființa lor, realizând un dialog direct cu realitatea transcendentă. Acest dialog este redat apoi de profet după revenirea la stadiul uman de care fusese detașat în momentele revelației. Reproducând cuvintele lui Mahomed,

127. M. R., I, p. 198.

128. M. R., II, p. 198.

129. Ibn Haldun insista asupra caracterului natural al facultăților care îl ridică pe profet la nivelul revelației, pentru ca pe de o parte să sublinieze ideea *“selecției divine”*, iar pe de altă parte să înlăture pretenția mysticilor că stabilirea de contacte nemijlocite cu planul divin este consecința exercitării unor practici care conduc la spiritualizarea completă a ființei umane. *“Ei (profeții) ating stadiul angelic, detașându-se de caracterele umane în virtutea constituției lor naturale și nu cu ajutorul unor facultăți dobândite sau printr-un meșteșug oarecare”*. (M. R., I, p. 199). În legătură cu facultățile sufletești care fac posibilă revelația, Mushin Mahdi este de părere că, deși Ibn Haldun nu aduce precizări cu privire la natura lor, ele se identifică cu intelectul sfânt, forma cea mai înaltă a intelectului contemplativ din gnoseologia lui Avicenna, a cărui realizare supremă este actul profetic. (Vezi Mushin Mahdi op. cit., p. 86 și Henri Corbin op. cit., p. 240).

prin care Profetul descrie actul revelației, Ibn Haldun precizează: *“Uneori ea îmi este anunțată ca sunetul unui clopoțel. Aceasta mă impresionează în cel mai înalt grad. Când încetează, am reținut tot ceea ce mi s-a spus. Alteori ingerul îmi apare în formă de om. El îmi vorbește, iar eu rețin ceea ce el mi-a vorbit”*<sup>130</sup>.

Importanța pe care Ibn Haldun o acordă Revelației și cunoașterii profetice, ca și insistența cu care revine asupra acestei teme, au o semnificație care depășește problematica strict epistemologică în cadrul concepției sale filozofice. Subliniind deosebirea dintre rezultatele care pot fi obținute prin incursiunile mysticilor în planul realității transcendente și conținutul Revelației Profetului, el voiește să restabilească integral sensul profund al principiului fundamental al Islamului: *“Nu există nici un Dumnezeu în afară de Dumnezeu, iar Mahomed este Trimisul Său”*. În baza acestui principiu s-a stabilit caracterul definitiv, limita supremă a posibilităților de comunicare dintre om și Divinitate; în consecință, nici un efort uman nu mai poate îmbogăți conținutul Revelației cu elemente noi. Prin transmiterea Legii comunitatea a intrat în posesiunea adevărului absolut. Din acest moment sensul existenței se confundă cu respectarea ordonanțelor divine. De altfel, exemplul l-a dat însuși Mahomed, acordând, în ultima parte a vieții, prioritate calității de Legislator. În felul acesta s-au creat bazele unei societăți stabile, guvernate teocratic, în cadrul căreia puterea temporală, politică, se identifică cu puterea spirituală, urmașilor Profetului, califilor, nerămânându-le altă sarcină decât să administreze și să observe respectarea Legii<sup>131</sup>. Echilibrul interior s-a deteriorat însă, în decursul timpului. Din șirul factorilor cu consecințe nefaste pentru evoluția generală a lumii islamice, o contribuție substanțială au avut-o curentele mystice, prin refuzul lor de a accepta statutul de stabilitate impus de autoritățile oficiale. În lumina acestei înțelegeri, precizările lui Ibn Haldun cu privire la înimitabilitatea și unicitatea Revelației lui Mahomed depășesc cadrul preocupărilor strict epistemologice, constituind elemente de natură să contribuie la explicarea rolului negativ al mysticismului în procesul istoric parcurs de lumea musulmană.

130. M. R., I, p. 320.

131. Vezi Gustave Grunbaum, op. cit., p. 154.



#### 4. Cunoașterea științifică

Gândirea, facultate specific umană. A supra originii facultății de a gândi, Ibn Haldun face două afirmații aparent contradictorii. Inițial el afirmă că gândirea este darul cu care Divinitatea l-a înzestrat pe om, deosebindu-l prin ea de restul creației<sup>132</sup>, ca apoi, numai la o pagină distanță, să scrie: "*ea (gândirea) este produsul unor funcțiuni speciale cu sediul în cavitățile creierului*"<sup>133</sup>. În realitate nu este vorba de o contradicție, ci de două perspective diferite, care în concepția sa nu se exclud. Pentru el, Divinitatea este cauza absolută a întregii realități, iar în acest sens tot ceea ce există trebuie considerat ca avându-și originea în ea. Dar acțiunea creatoare a Divinității s-a concretizat în modalitățile de a fi, de a se manifesta și de a acționa ale existenței create, astfel încât, sub acest aspect, explicația fenomenelor naturale nu mai necesită o referire la planul divin. Asemenea referiri, în loc să lămurească lucrurile și să contribuie la o cunoaștere științifică a realității, ar aduce prejudicii religiei și ar frâna progresul științelor. De altfel, întreaga gândire științifică arabă de la Râzî până la Averroes a urmat această cale. Ori de câte ori cercetările au avut caracter strict științific s-a făcut abstracție de cauzalitatea divină, fără însă ca ea să fie negată în principiu și s-au căutat cauzele fenomenelor naturale în natura însăși. Procedând în acest fel, Ibn Haldun leagă capacitatea de a gândi de activitatea cerebrală și într-o înțelegere mai largă, întreaga activitate psihică de procesele fiziologice.

Originea îndepărtată a concepției omului ca o unitate bio-psihică se găsește în gândirea lui Aristotel. Conștiința că adevărurile filozofice nu pot fi dobândite independent de o temeinică cercetare științifică l-a determinat pe Stagirit să privească activitatea de cunoaștere într-o perspectivă nouă, în care accentul este pus pe

132. Vezi M. R., II, p. 411.

133. M. R., II, p. 412. Vezi și M. R., I, p. 197 și p. 210; M. R., III, p. 105 și p. 295.

fondul biologic al existenței umane. "*Configurațiile vii sunt de fapt izvorul cel mai important al filozofiei și științei aristotelice*"<sup>134</sup>. În opoziție cu Platon, care ridicase o barieră ontologică între corp și suflet, Aristotel pornește de la înțelegerea omului ca o unitate bio-psihică.

Pe aceeași linie consecvent aristotelică se axează și Ibn Haldun. Pornind de la premisele aristotelice, care consideră facultatea senzitivă și facultatea cunoscătoare ca funcțiuni ale aceleiași realități<sup>135</sup>, el afirmă existența unui suport biologic și pentru activitatea de gândire pe care o consideră ca una din funcțiunile sufletului, despre care afirmă fără echivoc că este o substanță materială. "*Sufletul este o substanță materială, care extrage treptat formele existenței cu ajutorul formelor lucrurilor pe care ajunge să le cunoască*"<sup>136</sup>.

Apariția facultăților intelectuale se încadrează în procesul general al evoluției universului material și se supune legilor obiective ale naturii. "*Capacitatea de a gândi apare numai după ce animalitatea din om a atins perfecțiunea*"<sup>137</sup>. Acest adevăr este valabil atât la nivelul speciei, cât și al individului<sup>138</sup>. Omul se naște ignorant, ceea ce în înțelegere lui Ibn Haldun este identic cu starea de animalitate, pe care apoi o depășește prin activitatea de cunoaștere desfășurată cu ajutorul gândirii. "*El atinge perfecțiunea speciei sale prin cunoștințele pe care le dobândește cu organele sale*"<sup>139</sup>. În concluzie, facultățile intelectuale sunt funcțiuni ale structurii biologice ajunse la un anumit grad de evoluție și înțelegerea funcționalității lor nu necesită elemente din afara cadrului strict natural. Dacă totuși Ibn Haldun menționează faptul că deasupra a tot ceea ce există se găsește Divinitatea, principiul creator al întregii realități, acest lucru, cel puțin din punctul de vedere al analizei activității de cunoaștere a omului în primul stadiu al

134. Lucian Blaga, *Știință și creație*, Sibiu 1942 pp. 84-85.

135. Vezi Aristotel, *Despre suflet*, p. 431 b.

136. M. R., II, p. 421.

137. M. R., II, p. 425.

138. Ibn Haldun ia în considerare nu numai evoluția generală a speciilor, ci și evoluția intrauterină a individului.

139. M. R., II, p. 425.



existenței sale, „umanitatea”<sup>140</sup>, nu constituie o contribuție în plus la lămurirea fondului problemei. Mai ales dacă se ține seama că această mențiune nu reprezintă decât o repetare a ideii despre starea de ignoranță inițială și despre importanța elaborării de cunoștințe pentru ca nivelul „umanității” să fie atins. „*Omul a dobândit de la Dumnezeu, ca de o favoare, primul stadiu al existenței sale - umanitatea - cu cele două stări, cea înăscută și cea realizată prin elaborare proprie*”<sup>141</sup>.

**Actul de cunoaștere.** Necesitatea găsirii unei explicații convingătoare asupra dualismului suflet-intelect, care să lămurească modul de formare a cunoștințelor, l-a condus pe Aristotel la teoria existenței a două forme de intelect: intelectul pasiv și intelectul activ. Primul „*de așa natură încât să devină toate, iar al doilea prin care se împlinesc toate, întocmai ca o stare permanentă, cum este lumina*”<sup>142</sup>. Concepția aristotelică despre conlucrarea celor două forme de intelect pentru realizarea actului de cunoaștere reprezintă reacția spiritului științific împotriva raționalismului și idealismului lui Platon. Considerând fondul sufletesc, intelectul pasiv, „*ca o potență întocmai unei table pe care nimic nu stă scris în act*”<sup>143</sup>, Aristotel formulează de fapt principiul de bază al concepției sale empiriste. Actul de cunoaștere nu se mai reduce la actualizarea cunoașterii preexistente în rațiune; el se realizează prin acțiunea intelectului activ, care abstrage din realitatea obiectivă esențele imanente lucrurilor.

Pentru Ibn Haldun actul primar de cunoaștere este percepția. Ea constituie procesul prin care toate ființele vii își dau seama de existența exterioară lor și se realizează cu ajutorul celor cinci

140. Adeziunea lui Ibn Haldun la credința musulmană îl determină să accentueze că *umanitatea* nu reprezintă decât primul stadiu al existenței umane și că omul trebuie să se prepare pentru a trece în cel de-al doilea stadiu, *angelitatea* (vezi M. R., I, p. 195).

141. M. R., II, p. 426.

142. Aristotel, *Despre suflet*, 430 a.

143. Aristotel, *loc cit.* Vezi Thomas von Aquin, *Die Seele, Erklärungen zu den drei Büchern von Aristoteles "Über die Seele"*, Wien, 1937, p. 46. „Dar întrucât Aristotel stabilește că esențele lucrurilor sensibile sunt imanente materiei și nu sunt inteligibile în act, el a trebuit să admită existența unui intelect capabil să le abstragă din naștere și să le facă inteligibile în act”.

simțuri. Nici o îndoială, deci, asupra adeziunii sale la punctul de vedere empirist în problema originii cunoștințelor umane. „*Ființele vii obțin cunoștințe despre lucrurile care există în jurul lor prin simțurile cu care le-a înzestrat Dumnezeu, adică prin simțul auzului, văzului, mirosului, gustului și pipăitului*”<sup>144</sup>.

Pentru toate viețuitoarele, cu excepția omului, procesul de cunoaștere se limitează la sesizarea particularului concret prin intermediul percepțiilor. Pentru ele realitatea este diversitate absolută, este domeniul în care particularul se confundă cu esența realității. Spre deosebire de acest mod elementar de a cunoaște, „*omul are avantajul față de celelalte ființe de a putea cunoaște lucrurile care se găsesc în afara sa și capacitatea de a gândi, care este ceva superior simțurilor*”<sup>145</sup>.

Funcția gândirii este sesizarea universalului. Prin această precizare, Ibn Haldun pătrunde în miezul problemei centrale a filozofiei Evului Mediu, cearta universalelor. Îndelungile dezbateri și dispute asupra acestui subiect, chiar dacă nu au condus la o concepție unitară, au cristalizat atât de precis soluțiile posibile, încât s-ar părea că autorului *Prolegomenelor* nu-i mai rămâne decât să adere la una dintre orientările deja formulate. În fapt, însă, el va aborda problema universalelor de pe o poziție diferită de predecesorii săi, adoptând un punct de vedere care îl situează mai aproape de perspectiva specifică gânditorilor moderni, decât de cea medievală. Gândirea medievală a privit universalele în perspectiva ontologică, afirmându-le sau contestându-le realitatea ca entități ontologice. Pentru Ibn Haldun ele sunt însă, în primul rând, realități epistemologice; abia după ce le va studia sub acest aspect, va trage concluzii asupra naturii lor.

Ca realități epistemologice, universalele rezultă din procesul de prelucrare de către facultățile intelectuale a datelor primare de cunoaștere, percepțiile și reprezentările. „*Omul se deosebește de animale prin capacitatea sa de a sesiza universalele, care sunt date extrase din sensibilia. Omul poate realiza aceasta în virtutea faptului că intelectul său obține din lucrurile particulare, care se aseamănă unele cu altele, percepute prin simțuri, o imagine*

144. M. R., II, p. 412.

145. M. R., II, p. 421.



conformă cu toate aceste obiecte. O asemenea imagine este universală<sup>146</sup>. Prin elaborarea lor, omul dispune deja de un al doilea nivel de cunoștințe, noțiunile, a căror existență "mentală" asigură recunoașterea esențialului în obiectele particulare<sup>147</sup>.

Procesul de formare a universalelor are un curs ascendent. Dacă primul strat de concepte generale a fost obținut direct din activitatea facultăților intelectuale aplicată asupra elementelor perceptive, următoarele etaje se obțin numai prin elaborarea mentală, abstrăgându-se din genurile inferioare, genuri cu un grad din ce în ce mai mare de generalitate, "până când se obține cel mai înalt gen, care este substanța"<sup>148</sup>.

În legătură cu conceptul de "substanță" în înțelegerea pe care i-o acordă Ibn Haldun trebuie făcute următoarele precizări. Substanța reprezintă realitatea de maximă generalitate, comună întregului plan natural asupra căruia a operat activitatea de cunoaștere. În consecință, ea se identifică cu conceptul de materie, substratul universal al întregii existențe naturale. În momentul atingerii acestui nivel de generalitate "intelectul se oprește și nu mai operează nici o altă abstragere"<sup>149</sup>. Inexistența unui alt concept universal cu care să se efectueze o comparație, dă substanței semnificația de limită superioară a cunoașterii științifice. Orice încercare de a depăși acest prag ar însemna ruperea contactului cu datele primare care au stat la baza întregului proces.

Universalele servesc, în raport cu realitatea în sine, ca elemente de ordine și sistematizare, adică tocmai ceea ce constituie esența științei. În activitatea sa, intelectul reușește să extragă din realitatea concretă concepte care subordonează clase de obiecte asemănătoare, transformând datele perceptive brute în date elaborate mental, însă, pentru a nu pierde contactul cu realitatea în sine pe care o exprimă, este necesar ca abstracțiunile să conțină o implicație ontologică. Prin însăși geneza lor, universalele sunt purtătoarele unei contradicții de structură. Ca entități abstracte, speciile și genurile sunt produse ale gândirii, dar prin realitatea concretă din

146. M. R., III, p. 137-138.

147. M. R., III, p. 138.

148. Ibid.

149. Ibid.

care sunt degajate, ele aparțin unei forme de existență opuse gândirii. Formulând problema astfel, Ibn Haldun nu a putut evita întrebarea cu privire la statutul ontologic al cunoștințelor universale, dar formularea ei după lămurirea procesului psihologic și epistemologic care conduce la formarea conceptelor generale îi oferă deja premisele unei soluții care să asigure sistemului de cunoștințe elaborate mental valabilitatea de adevăr.

Fără îndoială că cele trei soluții formulate de gândirea antică și preluate de filozofia medievală, *realismul*, *nominalismul* și *conceptualismul* i-au fost cunoscute. Dintre ele, acela care se acordă cu analiza psihologică a procesului de formare a universalelor este conceptualismul. Pentru Ibn Haldun, universalul zace ascuns în individualul material și concret, iar activitatea intelectuală îl descoperă. Descoperirea nu are însă caracterul stabilirii unei corespondențe între forme raționale preexistente în intelect și universală "inre", adică un conceptualism raționalist. Descoperirea are loc în cadrul contactului direct cu realitatea concretă. Concomitent cu sesizarea caracterelor particulare ale obiectului de către activitatea senzorială, intelectul surprinde în obiect universalitatea speciei și a genului. Conceptualismul său are un pronunțat caracter empirist, subliniind prin aceasta inseparabilitatea între abstract și concret, între individual și universal. Conceptele universale, genul și specia, nu pot servi la cunoașterea realității decât în măsura în care există certitudinea că ele aparțin structural existenței obiective. De aceea afirmația "*universalele sunt abstrase din sensibilia*" nu exprimă numai fondul unui proces psihologic, ci o realitate ontologică, existența universalului ca esență în particular. În această lumină, limitarea procesului de cunoaștere la pragul superior al datelor de generalitate care își găsesc suport în realitatea materială dobândește și o justificare ontologică pe lângă cea epistemologică. În consecință cunoașterea științifică nu este posibilă decât în limitele planului natural, singurul unde existența concretă, esența și ideea universală se suprapun până la coincidență.



## 5. Treptele intelectului

Gânditorii medievali, atât creștini cât și musulmani, au preluat, fie din sursă directă, fie din comentariile redactate în Antichitate, tezele aristotelice asupra procesului de cunoaștere, pe care apoi le-au interpretat după propria lor înțelegere în intenția de a rămâne însă cât mai aproape de sensurile originare. Fără îndoială că sub acest aspect și Ibn Haldun este tributary Stagiritului dar adeziunea sa la teoria aristotelică despre activitatea intelectului, nu trebuie să conducă la concluzia existenței unui raport de dependență, ca în cazul lui Averroes. De aici și libertatea cu care conduce analiza asupra capacității umane de cunoaștere pe un drum care depășește problematica aristotelică, integrându-se intenției de a pune bazele științei despre societate.

Pentru Ibn Haldun intelectul își desfășoară activitatea la trei nivele distincte. Diferențierile graduale stabilite de autorul *Prolegomenelor* se bazează pe următoarele trei criterii: domeniul în care operează, forma de cunoaștere la care se ridică și scopul urmărit prin activitatea desfășurată, acesta din urmă fiind de fapt criteriul principal.

“Prima treaptă a capacității de gândire este cunoașterea intelectuală a lucrurilor care există în lumea exterioară, într-o ordine naturală sau arbitrară și pe care omul are posibilitatea să le reordoneze cu propriile sale facultăți. Această formă de gândire se bazează în principal pe percepții. Ea este intelectul discernent, cu ajutorul căruia omul își procură mijloacele pentru existență și lucrurile care îi sunt utile, respingând pe cele care îi sunt dăunătoare”<sup>150</sup>. Înainte deci ca realitatea să fie supusă unui proces de cunoaștere teoretică, gândirii îi revine sarcina de a rezolva problemele practice de care depinde viața în sine. În acest scop, capacitatea de a gândi, depășind faza de simplă percepere a realității obiective, dar păstrându-se totuși la nivelul percepțiilor, ia mai întâi act de relațiile de ordine existente în lumea exterioară,

150. M. R., II, pp. 412-413.

și apoi, în raport de necesitățile primordiale, necesități privind bunurile destinate existenței, introduce noi criterii de sistematizare, care au în vedere distincția între ceea ce este util vieții și ceea ce este dăunător.

Activitatea intelectului discernent nu se reduce însă la simple constatări. Lumea lucrurilor exterioare asupra cărora operează intelectul “cuprinde și acțiunile ființelor vii care se petrec din intențiile lor”<sup>151</sup>. Asigurarea mijloacelor necesare existenței presupune, atât din partea omului, cât și din partea celorlalte viețuitoare, acțiune. Ceea ce constituie specificul acțiunilor umane întreprinse în acest scop este caracterul lor “bine organizat și ordonat”<sup>152</sup>. Acțiunile umane dirijate de intelect se produc după o prealabilă deliberare. Ori de câte ori omul năzuiește să realizeze ceva, trebuie să parcurgă mai întâi mental întregul proces, ținând seama de ordinea etapelor și de condiționările dintre ele. Punctul de plecare al procesului mental este întotdeauna scopul urmărit, obiectivul care trebuie îndeplinit. În raport cu el, toate etapele anterioare se înlanțuiesc într-o ordine regresivă precisă, fiecare din ele devenind condiție obligatorie pentru realizarea etapei următoare. “Așa, de pildă, dacă cineva vrea să construiască un acoperiș sub care să se adăpostească, cursul procesului mintal va merge de la acoperiș la zidul pe care se sprijină acoperișul și apoi la fundația pe care stă zidul. Aici procesul de gândire se termină și omul va porni să lucreze fundația, apoi zidul și apoi acoperișul, cu care acțiunea se încheie”<sup>153</sup>. Întreaga activitate practică este organizată și controlată de gândire în baza prin-cipiului pe care Ibn Haldun îl redă sub formă de citat: “Începutul acțiunii este sfârșitul gândirii și începutul gândirii este sfârșitul acțiunii”<sup>154</sup>.

Mențiunea unui citat, fapt arareori întâlnit la gânditorii medievali, a pus problema determinării izvorului de unde a fost preluat.<sup>155</sup> Originea sa aristotelică este neîndoiebnică. O analiză

151. M. R., II, p. 414.

152. Ibid.

153. Ibid.

154. M. R., II, p. 415.

155. Probabil citatul a fost preluat din *Comentariul* lui Simplicius asupra *Categoriilor* lui Aristotel, fie direct din traducerea arabă, fie prin intermediul lui Averroes.



atentă asupra rolului și asupra modului de a acționa al intelectului discernent scoate în evidență asemănarea sa funcțională cu intelectul practic aristotelic<sup>156</sup>. (De altfel, termenul de intelect discernent pentru intelectul practic este folosit chiar de Aristotel în *De Anima*)<sup>157</sup>. În timp ce pentru ambii gânditori intelectul gândește concret, desfășurându-și activitatea în afară de el însuși, în lumea exterioară, Ibn Haldun își concentrează atenția asupra acelei laturi a activității practice a gândirii care îl ajută pe om să-și rezolve, prin acțiune, problemele de care depinde însăși existența sa. Atât de importantă îi apare autorului *Prolegomenelor* capacitatea omului de a gândi până la detaliu acțiunile pe care le va întreprinde, încât în funcție de numărul de verigi concepute mental, din care se încheagă lanțul etapelor intermediare care separă scopul acțiunii de începutul ei, se poate determina gradul de evoluție al persoanei care gândește și totodată poziția ei pe scara progresului umanității.

Paralelismul subliniat mai sus între intelectul discernent și intelectul practic poate conduce la impresia existenței unei destul de strânse dependențe a lui Ibn Haldun de epistemologia aristotelică. De îndată ce autorul *Prolegomenelor* trece la analiza celei de a doua trepte a capacității de gândire, intelectul experimental, impresia se dovedește numai parțial întemeiată.

Întreaga teorie formulată de Ibn Haldun despre treptele intelectului este subordonată concepției sale despre om ca ființă socială. Această determinare este atât de importantă în orice referire la existența umană, încât sublinierea ei numai în contextul limitat al studiului societății, așa cum procedează Aristotel, conduce la concluzii deformate asupra realității. În analiza întreprinsă asupra activității intelectului, Stagiritul operează cu un subiect dotat cu gândire, fără să simtă necesitatea de a lua în considerare și determinările de ordin social. Pentru Ibn Haldun însă, întreaga existență umană este lipsită de sens în afara determinărilor sociale. Ca urmare, capacitatea de gândire va avea de rezolvat o a doua categorie de probleme cu caracter practic, problemele raporturilor

156. Vezi Aristotel, *Despre suflet*, 433 a 10-15: "Căci lucrul către care se îndreaptă năzuința este chiar principiul intelectului practic, iar momentul său final este principiul acțiunii".

157. Vezi Aristotel, *Despre suflet*, 434 b 0-5.

dintre oameni. "A doua treaptă (a intelectului) este capacitatea de a gândi care îl înzestrează pe om cu ideile și comportamentul necesar în raporturile cu alți oameni și în conducerea lor. El operează îndeosebi cu judecăți, care se obțin una câte una prin experiență, până când devin cu adevărat folositoare. Aceasta se numește intelectul experimental"<sup>158</sup>.

Cooperarea dintre oameni este consecința unității de scopuri. Ea se concretizează în acțiunile ordonate ale membrilor grupului social, care au căzut de acord să respecte un anumit sistem de norme de conduită. Aceste norme, conceptele sociale de bază, sunt elaborate de intelectul experimental. Dobândirea lor este, ca și în cazul activității intelectului care discern, rezultatul unor contacte directe cu lumea exterioară, limitată în acest caz la ansamblul interacțiunilor între persoane. Ideile sociale sunt rodul situațiilor concrete și provin din experiență. "Toate (normele de conduită socială) derivă din experiență și se obțin prin ea. Ele sunt concepte particulare legate de sensibilia"<sup>159</sup>.

Experiențele care conduc la formarea conceptelor sociale pot consta din evenimentele pe care fiecare persoană le trăiește în raporturile cu alte persoane. Din aceste evenimente se extrag concluzii cu caracter general despre modul în care trebuie să se desfășoare conviețuirea dintre oameni, despre ceea ce este îngăduit și ce nu este îngăduit să se facă. Dar calea experiențelor personale presupune timp îndelungat. De aceea, "Dumnezeu a ușurat oamenilor obținerea cunoștințelor sociale într-un timp scurt prin folosirea experienței părinților, a profesorilor și a celor mai vârstnici... Acesta este sensul zicalei: Cine nu a fost educat de părinți, va fi educat de timp"<sup>160</sup>.

Deși la baza formării conceptelor sociale se găsesc diferitele situații cu caracter particular, totuși procesul de prelucrare efectuat de intelectul experimental este cu mult mai complex decât activitatea intelectului discernent. Funcțiunea sa presupune elaborarea sau însușirea unui fond de concepție general, acestea fiind sistematizate ca orientări politice și norme de conduită cu caracter filozofic.

158. M. R., II, p. 413.

159. M. R., II, p. 418.

160. M. R., II, p. 419.



*"Aceste orientări politice și norme filozofice abat ființa umană de la lucrurile care îi sunt dăunătoare, călăuzind-o spre cele care-i servesc interesul, de la rău înspre bine"*<sup>161</sup>.

Odată dobândite, normele de conviețuire socială pot fi transmise generațiilor următoare fără ca acestea să mai fie obligate să repete experiențele care au condus la formarea lor. Considerarea procesului de învățământ și de educație ca sursă de cunoaștere nu constituie însă o înfirmare a punctului de vedere empirist în problema originii cunoștințelor. Dimpotrivă, prin introducerea ideii de experiență socială, procesul de cunoaștere nu mai este redus la o relație schematizată până la deformare între existența obiectivă și un subiect artificializat prin desprinderea lui de realitatea socială, așa cum procedează Aristotel.

Ideea existenței unui întreg compartiment din sânul capacității de gândire, intelectul experimental, al cărui câmp de activitate este format din țesătura complexă a relațiilor interumane, aduce un înțeles nou, mai complet și mai aproape de conținutul real al fenomenelor din zonele în care facultățile intelectuale au de soluționat probleme cu caracter practic. Dacă pentru Aristotel domeniul de activitate al intelectului practic se limitează la realitatea concretă în forma percepțiilor sau reprezentărilor, pentru Ibn Haldun domeniul practic include și viața socială, de unde, prin îmbinarea experienței individuale și a celei colective, rezultă regulile de conviețuire și cooperare între oameni. În această înțelegere, politica și morala devin discipline elaborate de intelectul experimental. Ele conțin experiența socială generalizată a grupului, nu principii stabilite prin speculație, independent de realitățile concrete cărora trebuie să li se aplice. Din această cauză Ibn Haldun îi consideră pe savanți - denumire folosită pentru categoria doctorilor Legii - ca persoanele cele mai puțin indicate să se îndeletnicească cu treburile politice. *"Originea acestei incapacități se găsește în faptul că savanții sunt deprinși să opereze cu speculația mintală și cu aprofundarea ideilor pe care le-au abstras din sensibilia și pe care le concep ca adevăruri universale, idei ce pot fi aplicate realității în general, dar nu pot fi aplicate și*

161. M. R., II, p. 418.

*realităților particulare precum individul, rasa, națiunea sau poporul"*<sup>162</sup>. Concluzia formulată pentru politică este valabilă pentru toate științele normative. În acest sens Ibn Haldun face următoarele precizări de natură să sublinieze greșeala pe care o săvârșesc gânditorii ori de câte ori doresc să călăuzească societatea pe drumul unei finalități concepute mental, fără rădăcini în realitatea concretă. *"Așa de pildă, normele religioase sunt cazuri speciale extrase din binecunoscutele texte ale Coranului și Sunnei. În cazul lor se așteaptă ca faptele din lumea exterioară să li se conformeze, în contrast cu științele intelectuale, unde, pentru a se dovedi temeinicia adevărurilor formulate, se urmărește ca aceste adevăruri să se verifice la nivelul fenomenelor din existența obiectivă"*<sup>163</sup>.

Eroarea comisă de gânditori în problema modului în care trebuie să se formuleze normele de organizare și de conducere pentru persoanele care alcătuiesc un grup, își are originea în necunoașterea adevăratelor raporturi care stimulează gândirea pentru dobândirea lor. *"Omul singur ar fi incapabil să aibă o existență completă și să trăiască o viață pe dimensiuni umane. Prin însăși natura sa el are nevoie de cooperarea cu ceilalți oameni pentru a-și putea satisface necesitățile"*<sup>164</sup>. Cooperarea nu este însă un act spontan, așa cum se produce la unele specii de viețuitoare, ci un act deliberat. Necesitatea de cooperare devine factor actualizant pentru intelectul experimental aflat ca potențialitate în interiorul capacității de gândire. Actualizarea lui se concretizează într-o amplă consultare la care participă toți membrii grupului în curs de formare și numai în urma stabilirii unei identități de vederi se ajunge la asociație. În felul acesta, normele de conviețuire care guvernează existența unui grup apar ca produse ale unui proces de gândire colectivă, la care participă toți membrii grupului încă din faza de constituire.

Sublinierea existenței unor acte de gândire elaborate colectiv lărgeste înțelegerea activității intelectuale cu o dimensiune nouă: cadrul social. Ibn Haldun întredeschide astfel porțile unui domeniu de cercetări necunoscut nici gândirii antice, nici celei medievale:

162. M. R., III, p. 308.

163. M. R., III, p. 309.

164. M. R., II, p. 417.



psihologia socială. Încă una dintre remarcabilele anticipații ale autorului *Prolegomenelor* față de evoluția gândirii moderne. Raportând modul în care Ibn Haldun privește funcțiunile intelectului experimental la ceea ce Jean Stoetzel consideră ca fiind domeniul psihologiei sociale - "procesele de interacțiune și de comportament în grup"<sup>165</sup> - coincidența câmpului problematic este evidentă.

"După aceste două trepte ale intelectului (intelectul discernent și intelectul experimental) urmează treapta cea mai înaltă, intelectul speculativ"<sup>166</sup>.

Înțelesul pe care Ibn Haldun îl acordă intelectului speculativ este de cunoaștere noțională, adică discursivă, rațională, opusă cunoașterii sensibile. "Intelectul speculativ este forma de cunoaștere care procură cunoștințe sau cunoștințe ipotetice despre obiect, deasupra oricărei percepții senzoriale și fără nici o activitate practică"<sup>167</sup>. Lipsa elementelor sensibile în activitatea desfășurată de intelectul speculativ nu are însă în înțelegerea sa semnificația de cunoaștere apriorică, ci numai de proces ulterior cunoașterii perceptive. Elementele cu care operează intelectul speculativ, conceptele, au fost extrase inițial din date sensibile. "El se bazează pe percepții și pe judecată"<sup>168</sup>.

Superioritatea intelectului speculativ rezultă din capacitatea sa combativă, reușind să formeze cunoștințe noi pe baza datelor de cunoaștere dobândite anterior. După obținerea conceptelor - ideile generale extrase direct din realitatea concretă - intelectul speculativ își continuă activitatea, operând asupra datelor mentale, din care obține "idei abstracte care nu derivă din sensibilia și care, combinate unele cu altele, dau naștere științelor"<sup>169</sup>. Pentru a face distincția între cele două categorii de idei generale, Ibn Haldun folosește drept criteriu materialul care a fost supus prelucrării, denumind conceptele "intelligibilia primare", iar ideile extrase

165. Jean Stoetzel, *La psychologie sociale*, Paris, 1963, p. 26.

166. M. R., II, p. 419.

167. M. R., II, p. 413. Vezi Immanuel Kant, *Critica Rațiunii Pure*, București, 1969, p. 102. "Intelectul nu a fost definit mai sus decât negativ: o facultate de cunoaștere nesensibilă".

168. M. R., II, p. 413.

169. M. R., III, p. 247.

din concepte "intelligibilia secundare". Dar pentru ca științele să fie posibile este necesar ca ideile generale să corespundă întru totul realității pe care o exprimă. În cazul conceptelor -intelligibilia primare - corespondența este asigurată prin modul în care se obțin. "Ele sunt imagini abstracte din existența individuală conforme cu toate caracterele existenței, după cum o pecete este conformă cu tot ceea ce imprimă în ceară sau în lut"<sup>170</sup>. Pentru "intelligibilia secundare", verificarea cu realitatea concretă nu se mai efectuează direct. "Conformitatea între rezultatele gândirii și lumea exterioară nu este certă, deoarece ea este verificată cu ajutorul judecării și raționamentului. Întreaga activitate rațională operează cu elemente de generalitate, în timp ce existența lumii obiective este individuală prin substanța sa"<sup>171</sup>. Cum însă știința nu se poate dispensa de datele de generalitate rezultate din activitatea intelectului speculativ, Ibn Haldun își va concentra atenția asupra normelor și principiilor logicii, deși în ultimă instanță el consideră că verificarea valabilității de adevăr a cunoștințelor dobândite din travaliul intelectului speculativ se face prin confruntarea ideilor cu realitatea obiectivă la care se referă. Verificarea este posibilă, întrucât "există ceva în aceste substanțe individuale care conduc la conformitatea dintre judecățile universale ale rațiunii și existența individuală din realitatea obiectivă"<sup>172</sup>.

Situația creată în filozofia arabo-musulmană în urma frecvenței confuzii între speculație și investigația științifică, dar mai ales ca urmare a abuzului de speculație pură, ar fi putut fi evitată dacă s-ar fi ținut seama de caracterul natural al gândirii. Formulând ideea înțelegerii filozofiei ca sumă a investigațiilor întreprinse cu scopul precis de a face inteligibilă realitatea naturală prin orientarea activității raționale la nivelul existenței concrete, autorul *Prolegomenelor* părăsește tonul în general echilibrat al expunerii și își însoțește recomandările de o neobișnuită vigoare a expresiei, care imprimă pasajului accente cu adevărat patetice. "Părăsește toate procedeele tehnice și caută-ți refugiu în imperiul gândirii pe care ți-a dat-o natura! Lasă rațiunea să colinde și

170. M. R., III, p. 247.

171. M. R., III, p. 251.

172. Ibid.



mintea să cerceteze în voie în natură, în funcție de ceea ce dorești să obții de la ea...! Disputele verbale și îndoielile privind distincția clarității logice între adevăr și fals sunt toate probleme convenționale și tehnice. Numeroasele lor aspecte sunt toate la fel sau asemănătoare, din cauza caracterului lor convențional și tehnic. Dacă te oprești asupra lor, nu vei fi în stare să distingi adevărul din ele, căci adevărul nu poate fi sesizat decât dacă există în natură. Toate îndoielile și incertitudinile vor persista. Obiectivele căutării vor rămâne ascunse și gânditorul va fi împiedicat să le atingă. Așa s-a întâmplat cu gânditorii atrași și fermecați de logică. Ei cred că logica este un mijloc natural de a înțelege adevărul. Dar de îndată ce își fac apariția neîncrederea și îndoiala cu privire la claritate, ei se încurcă și numai cu greu sunt în stare să se elibereze de ele”<sup>173</sup>.

Atitudinea adoptată de Ibn Haldun față de logica formală și de speculație i-a făcut pe unii comentatori să-i atribuie intenția de a fi voit să înlăture principiile gândirii așa cum au fost ele stabilite de Aristotel. Acuzația este exagerată. Singurul obiectiv pe care l-a urmărit autorul *Prolegomenelor* a fost să sublinieze incapacitatea logicii bazate pe o înțelegere dogmatică a lui Aristotel de a descoperi adevăruri și de a oferi, independent de experiență, o înțelegere a realității concrete. Critica sa nu-l vizează atât pe autorul *Organon*-ului, cât deformările, denaturările și trunchierile survenite ulterior. Prin dezvoltarea până la formalism a silogisticii și prin transformarea logicii judecării în logica propozițiilor, stoicii au făcut primul pas în această direcție. Scolastica a desăvârșit procesul prin incapacitatea de a opera cu ideea aristotelică despre mișcarea gândirii spre forme noi de cunoaștere, rămânând închisată în scheme formale<sup>174</sup>.

În locul acestor procedee de rutină tehnică, Ibn Haldun pledează pentru o deplină libertate a gândirii, care trebuie să-și găsească singură cele mai adecvate modalități pentru descoperirea adevărului. Este tocmai ceea ce peste două sute de ani vor recomanda

173. M. R., III, pp. 297-298.

174. Vezi P. V. Kopnin, *Bazele logice ale științei*, București, 1972, p. 78 și Anton Dimitriu, *Istoria Logicii*, București, 1969, p. 195 și p. 420.

cu insistență Bacon<sup>175</sup> și Descartes.<sup>176</sup> Aparent este vorba de o surprinzătoare anticipație. În realitate însă, intervenția gânditorului arab a fost tardivă. Considerând că “logica este chemată să studieze nu gândirea corectă, normativă cunoscută dinainte, ci mișcarea cunoașterii științifice spre adevăr”<sup>177</sup>, intervenția lui Bacon și Descartes se produce într-un moment care coincide cu începutul procesului de dezvoltare a științelor naturii în Europa, după lunga perioadă de stagnare medievală. Față de sensul acestui proces, logica aristotelică ruptă de cercetarea științifică și considerată ca suficientă prin sine, independent de studiul naturii, să descopere adevăruri, ar fi însemnat un obstacol în calea progresului. Înlăturarea acestei înțelegeri s-a produs de la început, înainte de a frâna interesul oamenilor de știință pentru studiul naturii. Cultura islamică a avut însă o evoluție diferită. În aceeași perioadă în care Scolastica europeană se dovedea incapabilă să depășească nivelul cunoștințelor științifice ale Antichității, știința arabo-musulmană înregistra remarcabile progrese în toate domeniile. Acest progres nu a avut însă un curs continuu și ascendent. Evoluția generală a cadrului de cultură islamic și-a pus amprenta și asupra activității științifice. Stagnarea și chiar declinul economic, dezagregarea politică și incapacitatea oamenilor de știință de a realiza o ruptură categorică cu concepția tradițională religioasă, au contribuit mai întâi la încetinirea și apoi la stagnarea progresului științelor. Când Ibn Haldun a sesizat această situație era prea târziu. Patosul cu care recomandă oamenilor de știință musulmani să se desprindă de schemele formale, lăsând gândirea să-și caute cele mai potrivite modalități de cercetare, va rămâne fără efect. Incapacitatea oamenilor de cultură musulmani de a face o opțiune categorică între știință și religie le-a paralizat orice inițiativă în vederea stabilirii unui acord între instrumentul

175. Vezi F. Bacon, *Noul Organon*, București, 1957, p. 110: “Logica de care ne folosim în prezent servește mai curând consolidării și menținerii greșelilor ce-și află baza în noțiunile indeobște acceptate, decât aflării adevărului”.

176. Vezi R. Descartes, *Discurs asupra metodei*, București, 1957, p. 271: “Silogismele și cea mai mare parte dintre celelalte reguli ale ei (logicii) servesc mai curând pentru a explica altora lucruri știute sau chiar, cum este arta lui Lullus, pentru a vorbi fără a judeca despre lucruri necunoscute, decât pentru a le învăța”.

177. P. V. Kopnin, *op. cit.*, p. 74.



logic și obiectivele cercetării științifice. Un astfel de acord ar fi însemnat eliminarea religiei din cadrul preocupărilor spirituale. Dar de o asemenea acțiune nu este capabil nici chiar Ibn Haldun, deși el realizează adevăratele cauze ale stagnării din cultura islamică. Textul *Prolegomenelor*, conține destul de multe pasaje care pot fi considerate ca expresie a conștiinței dramei în care s-a zbatut lumea musulmană. Următorul citat poate servi drept argument în sprijinul afirmației: "De fapt, mijlocul natural pentru a sesiza adevărul este gândirea neafectată de elemente imaginative, cu condiția ca gânditorul să se lase în grija îndurării lui Dumnezeu. Logica descrie numai procesul gândirii sau, în cel mai fericit caz, se defășoară paralel cu el. Ține seama de aceasta și invocă îndurarea lui Dumnezeu când ai dificultăți în înțelegerea problemelor! Atunci lumina divină se va răsfrânge asupra ta și te va îndruma pe drumul cel drept"<sup>178</sup>.

Dincolo însă de incapacitatea lui Ibn Haldun de a se desprinde de fondul religios al Islamului, geniul său științific l-a ajutat să surprindă una dintre marile primejdii care a amenințat în toate timpurile gândirea: substituirea cunoașterii experimentale cu formalismul logic. În acest sens, demnă de reținut, pentru a reliefa actualitatea concepției sale despre rolul logicii în cunoașterea științifică modernă, este următoarea idee formulată fără echivoc de Albert Einstein: "Gândirea logică pură nu poate oferi singură cunoaștere despre lumea faptelor; întreaga cunoaștere a lumii reale pornește de la experiență și se încheie cu ea. Tezele obținute pe cale pur logică nu spun nimic despre realitate"<sup>179</sup>.

178. M. R., III, p. 298.

179. Text citat de P. V. Kopnin din A. Einstein, *Fizica și Realitatea*, Moscova, 1965, p. 62.

## Elemente de teoria istoriei

### 1. Spre o nouă înțelegere a obiectului istoriei

Încercarea lui Ibn Haldun de a întocmi o istorie în viziune universală nu reprezintă un lucru nou în istoriografia Islamului. Desfășurarea întregului proces de constituire a imperiului, cucerirea și convertirea la Islam a unor popoare cu istorie și cultură străveche, complexitatea relațiilor cu lumea din afară, dar mai ales imensul teritoriu de sub autoritatea califilor, i-a obligat pe istoricii musulmani să adopte o asemenea viziune. Începând cu Wâqidi<sup>1</sup>, toți istoricii de seamă au simțit nevoia să facă incursiuni adânci în timp și spațiu, pentru ca faptele relatate să aibă un caracter cât mai coerent. Tabari<sup>2</sup>, Mas'udi<sup>3</sup> și Mâwardi<sup>4</sup>, marii istorici care l-au precedat pe Ibn Haldun, s-au străduit să integreze istoria Islamului în contextul istoriei universale. Ceea ce însă constituie nota de noutate pe care o aduce autorul *Prolegomenelor* este o înțelegere originală asupra obiectului, domeniului și câmpului problematic al istoriei. În același timp, eforturile sale sunt orientate spre formularea

1. Muhammad al Wâqidi (747-822), biograf al lui Mahomed și istoricul primelor cuceriri ale arabilor. (M. R., I, p. 7).

2. Abu Ja'far Muhammad ibn-Jarir al-Tabari (839-922), autor al unei istorii universale intitulată *Cronica Profetilor și Regilor*. Opera sa începe cu istoria biblică și continuă relatarea evenimentelor până în 915, insistând în mod deosebit asupra istoriei perșilor din perioada sassanizilor și asupra istoriei Islamului. (M. R., I, pp. 7; 22; 26; 31; 33; 35; 56; 348; 440; M. R., II, pp. 63; 79; 139; 204; 205; 444).

3. Abu al-Hasan 'Alî al-Mas'udi (m. 956), istoric și geograf, autor al unei lucrări complexe cu caracter istorico-filozofic, intitulată *Pajiștile de aur* (M. R., I, pp. 7; 16; 18; 22; 35; 63; 73; 74; 75; 80; 116; 175; 219; 348; 352; 358; 419; 420; 424; M. R., II, pp. 104; 266).

4. al-Mâwardi (m. 1058), autor al unei lucrări cu conținut istoric, intitulată *Statutele Guvernamentale* (M. R., I, p. 450; M. R., II, pp. 6; 59).



unor noi principii metodologice în studiul fenomenelor istorice, precizând condițiile în care se poate realiza cunoașterea istorică la nivelul exigențelor științifice.

Gânditorii musulmani nu au considerat istoria ca o știință. Nici clasificarea lui al-Fârâbî, nici clasificarea lui Avicenna și nici clasificarea propusă de Frații Purității nu acordă istoriei statut de știință. Cauzele care i-au determinat pe gânditori să nu considere istoria ca știință, deși unii istorici s-au străduit să obțină o atare recunoaștere<sup>5</sup>, trebuie căutate în primul rând în modul în care erau preluate, prelucrate și apoi prezentate faptele istorice. Istoria, așa cum a fost scrisă chiar de marii istorici ai Islamului, se înfățișează ca un amestec haotic, în care se juxtapun fapte reale peste elemente de legendă. Explicația acestei situații se găsește în refuzul istoricilor adepți ai spiritului tradiționalist din istoriografia musulmană de a supune conținutul relatărilor transmise oricărei analize critice<sup>6</sup>.

5. O primă reacție împotriva spiritului istoriografiei tradiționale, reprezentate prin Tabarî, s-a produs din partea gânditorilor *Mu'tazilah*, care s-au străduit să sublinieze necesitatea înțelegerii raționale a evenimentelor istorice. Filozofii musulmani nu au adoptat însă o poziție categorică în această problemă, din cauza rezervelor lui Aristotel față de posibilitatea istoriei de a se ridica la nivelul cunoașterii științifice. Cu toate acestea, o serie de precursori ai lui Ibn Haldun au încercat să reformeze modul în care Tabarî concepe studiul istoriei. Mas'udî accentuează în opera sa necesitatea trecerii de la cronologia evenimentelor cu caracter politic la istoria civilizației popoarelor. Miskawayhi (m.1030) interpretează rațional evenimentele istorice. Bîrunî (m.1048) studiază structura socială și evoluția ideilor religioase. (Vezi M.Mahdi, *op. cit.*, pp. 139-143). Dar lipsa unui sistem de principii precis formulate și respectate cu consecvență, în care să se oglindească apariția unei noi concepții despre studiul istoriei, face ca autorii din categoria celor citați mai sus să reprezinte numai intenția unei reforme a istoriografiei tradiționale, nu și o acțiune sistematică în această direcție.

6. În introducerea la *Istoria Universală*, Tabarî exprimă în următorii termeni concepția sa asupra atitudinii istoricului față de sursele de informații: "*Cunoașterea faptelor privind națiunile din trecut și a informațiilor despre ce s-a petrecut, nu poate ajunge la cel care nu este contemporan cu ele decât prin relatările istoricilor și prin comunicările transmițătorilor. Aceștia (istoricii și transmițătorii) nu trebuie să facă uz de deducții raționale și nici de analize. Ca urmare, dacă în această carte se vor găsi relatări care mi-au fost transmise de către o autoritate din trecut, față de care cititorul are obiecțiuni, sau pe care le respinge deoarece nu vede cum ar putea fi adevărate, trebuie să i se spună că aceste relatări nu mi se datorează mie, ci că ele provin de la cei care mi le-au transmis, ce am făcut eu fiind doar să le redau întocmai așa cum mi-au fost transmise*". (Text citat de M.Mahdi din *Cronica Profeților și Regilor*, *op. cit.*, p. 136).

Singurul obiectiv urmărit de istoric era stabilirea unui fir de continuitate cronologică a relatărilor. Istoria se reduce astfel la un catalog de fapte clasate cronologic, iar contribuția istoricului, în cel mai bun caz, se limitează la a alege, din mai multe surse care relatează același eveniment, pe cea care se bucură de mai mult prestigiu și autoritate. În asemenea condiții, desigur, rigorismul științific al gândirii musulmane a respins pretențiile istoriei de a se considera știință.

Reconsiderând problema locului istoriei în ansamblul preocupărilor spirituale, Ibn Haldun este obligat de evidență să recunoască temeinicia rezervelor gânditorilor față de caracterul științific al istoriei. Dar spre deosebire de aceștia, care s-au mulțumit să consemneze o stare de fapt, meritul său constă în încercarea de a reforma mentalitatea tradițională care guverna de veacuri istoriografia musulmană, prin introducerea unor principii și metode noi în cercetarea istorică.

Consecvent orientării generale din cultura arabo-musulmană, care nu acordă valabilitate cunoașterii teoretice decât în măsura în care ea se poate dovedi și utilă, Ibn Haldun nu omite ca, în cadrul analizei obiectului istoriei, să sublinieze utilitatea acestui domeniu de preocupări. "*Știința istoriei este o știință dificilă, a cărei utilitate este mare, iar scopul ei nobil, căci ea ne face să cunoaștem stările și moravurile națiunilor din trecut, viața profeților, dinastiile și politica regilor în statele lor. Toți oamenii care vor să urmeze exemplul generațiilor trecute, atât în problemele religioase, cât și în cele ale vieții laice, pot să profite din ea*"<sup>7</sup>.

Utilitatea educativă, ca și cea politică, ambele accentuate de Ibn Haldun, nu constituie însă elemente noi, definitorii pentru studiul istoriei. Ele au călăuzit întreaga istoriografie tradițională, reprezentând pentru vechii istorici principalele obiective urmărite. O distincție între ele există totuși, rezultând din modul în care se raportează față de adevăr relatarea evenimentelor. În timp ce efectele moralizatoare pot fi obținute uneori cu mai mult succes printr-o deformare voită a faptelor în scopul de a reliefa cât mai pregnant efectul urmărit, utilitatea politică a istoriei reclamă imperios o riguroasă respectare a adevărului.

7. M. R., I, p. 15.



Pentru Ibn Haldun istoria încetează însă să mai fie numai un instrument util educatorilor și guvernanților<sup>8</sup>. Ea devine *obiect de cercetare științifică*, își găsește finalitate proprie și trebuie considerată ca o *știință teoretică independentă*, cu domeniu distinct și bine definit cu metode proprii. Un punct de vedere cu adevărat revoluționar în raport cu mentalitatea timpului, a cărui justete va fi recunoscută mai târziu, impunându-se ca mod de a considera istoria abia prin gândirea europeană a secolului XIX. În acest sens, el face distincția între două modalități diametral opuse de a privi istoria. "Atât oamenii învățați cât și oamenii simpli sunt capabili să înțeleagă istoria. Aceasta întrucât la suprafață istoria se limitează la a relata despre evenimentele politice, dinastii și întâmplări din trecutul îndepărtat, prezentate în mod atrăgător... Dar, pe de altă parte, semnificația profundă a istoriei implică speculație, încercarea de a ajunge la adevăr, explicații subtile ale cauzelor și originilor lucrărilor existente, precum și adânci cunoștințe despre cum și de ce au avut loc evenimentele. De aceea, istoria este adânc înrădăcinată în filozofie și merită să fie considerată ca o ramură a ei".

Pentru a călăuzi studiul istoriei pe linia descoperirii semnificațiilor de profunzime ale evenimentelor din trecut, este necesar să se renunțe la serviciile povestitorilor "talentați", care privesc faptele "la suprafață", literaturizând ceea ce de fapt ar trebui să fie obiect de cercetare științifică<sup>10</sup>. Studiul istoriei va trebui încredințat oamenilor de știință autentici, cărora le revine sarcina de a aborda problemele specifice acestui domeniu cu metode și instrumente de investigație de aceeași natură cu procedeele de investigație din celelalte științe intelectuale. Altfel pretenția de a considera istoria "ca o ramură a filozofiei" apare ca lipsită de temei.

8. Vezi Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 190.

9. M. R., I, p. 6.

10. Pentru a ilustra mentalitatea refractară spiritului științific în istorie, mentalitate care a dominat gândirea europeană până în sec. XVIII, Paul Hazard citează, în "La crise de la conscience européenne (1680-1715)", Paris, 1935, p. 32, următorul pasaj din opera istoricului Gérard de Cordemoy (1620-1684): "Mai bine folosește timpul pentru a face o compoziție bună, spre a aranja faptele istorice, decât pentru a le cerceta; este mai nimerit să urmărești frumusețea, energia, limpezimea și stringența stilului, decât să dai impresia că ești infailibil în tot ceea ce scrii".

Dacă gânditorii musulmani nu au acceptat istoria în rândul științelor, aceasta se datorează în principal autorității concepției aristotelice despre obiectul și clasificarea științelor<sup>11</sup>. În sistemul propus de Stagirit, istoria nu poate fi încadrată în rândul științelor teoretice. O știință poate fi considerată teoretică numai dacă ajunge la formularea de judecăți universale asupra naturii și cauzelor clasei de lucruri pe care le studiază<sup>12</sup>. Or în concepția sa, precis exprimată în *Poetica*, domeniul istoriei este prin excelență alcătuit din fapte particulare<sup>13</sup>, instabile, în perpetuă schimbare. În fața lor, sub aspectul activității desfășurate - constatarea, colectarea și clasificarea datelor - istoria este mai mult o artă sau o știință productivă. Dacă însă asupra acestor date se operează rațional, explicându-le natura și cauzele, ele pot deveni material pentru științele practice (etica, politica, economia)<sup>14</sup>. Dincolo de acest nivel nici gândirea antică, nici gândirea medievală și nici - până în secolul XIX - gândirea modernă nu a reținut pentru istorie altă semnificație.

Explicația rezervei față de posibilitatea de a ridica istoria de la nivelul de relatare a faptelor la nivel științific trebuie pusă în principal pe seama caracterelor de singularitate, unicitate, particularitate și ireversibilitate, proprii evenimentelor istorice. Conștient de natura care barează drumul spre recunoașterea istoriei ca știință, Ibn Haldun își propune să demonstreze că nu caracterele enumerate mai sus constituie trăsăturile determinante ale faptelor istorice, ci posibilitatea de a le încadra întotdeauna într-un ansamblu complex, în universul social în care s-au produs, care le explică, le conferă o anumită pondere și le încarcă de semnificație. Această înțelegere cu rezonanțe surprinzător de moderne, prin accentul pus

11. În Cartea VI a *Eticii* lui Nicomachus, Aristotel stabilește trei categorii de științe. Prima categorie este alcătuită de științele teoretice; scopul lor este obținerea de cunoștințe (bazate pe demonstrație) despre lucrurile necesare, eterne și universale. A doua categorie o constituie științele practice, domeniul lor fiind format din lucrurile particulare și trecătoare; cea de a treia cuprinde științele productive, domeniul lor fiind activitatea sau arta de a crea bunuri.

12. Vezi Aristotel, *Metafizica* I, 9-8 și I a, 5-6.

13. Vezi Aristotel, *Poetica* 9, 1451 b, 5-7.

14. Vezi M. Mahdi, *op. cit.*, p. 139.



pe implicațiile sociologice, apare clar în definiția pe care o dă istoriei. *"Istoria este, de fapt, o informare asupra organizării societății omenești, care se identifică cu civilizația lumii. Ea se ocupă cu condițiile care influențează natura civilizației, ca de pildă sălbăticia, viața omului în societate, sentimentul de solidaritate și diferitele modalități prin care un grup de oameni obțin dominația asupra altora. Ea se ocupă cu autoritatea regală, cu dinastiile care apar și cu diferitele raporturi dintre ele. Ea se mai ocupă cu diferitele îndeletniciri agricole și cu modalitățile de procurare a bunurilor necesare existenței, cu științele și meșteșugurile practicate de oameni și cu toate instituțiile care apar în societate"*<sup>15</sup>.

Deosebirea dintre sensul restrâns atribuit domeniului istoriei de spiritul tradiționalist și înțelegerea complexă pe care Ibn Haldun o atribuie aceluiași domeniu este evidentă. Faptele particulare sunt înglobate în categorii istorice: organizarea societății omenești, primitivitate, civilizație, dominație, autoritate regală, forme de guvernământ, raporturi între state, moduri de producerea bunurilor necesare existenței, îndeletniciri. În raport cu ele, evenimentele se determină și își găsesc explicație deasupra legăturilor firave dintre faptele particulare, singurele pe care vechea înțelegere a istoriei le putea identifica. Dacă înaintea sa activitatea istoricului se concentra numai asupra conducătorilor, asupra politicii și a faptelor lor de arme, căutând cauzele evenimentelor în culisele palatelor sau în taberele militare, în această nouă perspectivă, cel puțin într-o măsură egală ca importanță, sunt introduse elemente de explicație care aparțin domeniilor de activitate economică, socială și culturală<sup>16</sup>.

Importanța deosebită pe care Ibn Haldun o acordă istoriei, într-un climat spiritual în care nimeni nu s-ar fi gândit să conteste întâietatea filozofiei în ansamblul științelor, se bazează pe constatarea că, în ultimă instanță, atât filozofia, cât și celelalte științe sunt rodul eforturilor de cunoaștere ale omului. Sublinierea acestei constatări conduce, în mod inevitabil, la răsturnarea tiparelor construite de spiritualitatea epocii. În concepția sa, omul adevărat este cel care creează filozofia, nu cel pe care-l construiesc concepțiile filozofice.

15. M. R., I, p. 71.

16. Vezi Yves Lacoste, *op. cit.*, p. 195.

În consecință, cunoașterea omului se realizează într-un cadru mult mai complex decât cadrul filozofic, într-un cadru care cuprinde în totalitate cursul existenței omenești, manifestările și realizările sale, într-un cuvânt istoria. Bineînțeles, în ramele acestei înțelegeri, este vorba de o accepțiune total nouă acordată conceptului de istorie, o accepțiune largă, atotcuprinzătoare, care înglobează *totalitatea actelor umane în desfășurarea lor reală*. Întregul conținut al *Prolegomenelor* este subordonat acestei noi viziuni, în care omul încetează să mai fie o entitate metafizică (cum era în concepțiile filozofice și teologice)<sup>17</sup>. El devine realitate istorică; face istoria și este determinat de istorie. O concepție mai apropiată de ceea ce Hegel denumeste *"modalitatea filozofică de a înțelege istoria"*<sup>18</sup>, decât de înțelegerea medievală a istoriei.

Convingerea că nu numai evenimentele au caracter istoric, ci că realitatea în totalitatea ei este istorică<sup>19</sup>, are drept consecință o ireconciliabilă ruptură de orientarea generală a cadrului său de cultură. Fără ostentație, dar de o manieră categorică, autorul *Prolegomenelor* refuză să accepte anterioritatea și esența metafizică a unor principii imuabile care guvernează faptele și în raport cu care realitatea istorică devine inteligibilă ca într-o deducție logică. Principiile realității se găsesc în realitatea însăși. Evenimentul istoric și esența sa formează o unitate inseparabilă, guvernată de o logică imanentă faptelor, nu de principii apriorice. În spiritul acestei înțelegeri, eforturile istoricului trebuie să se concentreze pentru a descoperi datele de profunzime din conținutul evenimentelor. Distincția între cele două modalități de a aborda studiul istoriei - la nivelul *"aparenței"* sau la nivelul *"conținutului intern"* - constituie pentru Ibn Haldun limita de demarcație între istoriografia tradițională și noul concept despre istorie, pe care vrea să-l acrediteze ca unicul valabil.

17. *"O evoluție ciudată a făcut ca istoria să fie considerată și tratată timp îndelungat drept cea mai de jos formă de cunoaștere, în timp ce filozofia a fost socotită ca fiind cea mai înaltă, iar acum ea nu numai că este superioară filozofiei, dar o anihilează."* (Benedetto Croce, *History of the Story of Liberty*, Londra, 1941, p. 35).

18. G.W.F.Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, București, 1964, p. 12: *"... în istorie gândirea este subordonată datului și ființării care îi constituie temelia și care o conduce, pe când, dimpotrivă, filozofiei i se atribuie idei proprii, cărora speculația le dă naștere din sine, fără a ține seama de ceea ce ființează"*.

19. Vezi M.Mahdi, *op. cit.*, p. 9.



Realitatea istorică este una singură, dar unele vor fi concluziile rezultate din simpla relatare narativă a faptelor și altele, dacă aceleași fapte vor fi supuse unor investigații privind cauzele și condițiile care au imprimat desfășurării istoriei un anumit curs. În felul acesta, istoria încetează să mai fie simplă înregistrare a ceea ce se spune că s-a întâmplat în trecut. Ea devine înțelegere, *act de cunoaștere*, care trebuie să satisfacă *rațiunea*, fără însă ca prin concluziile obținute să se deformeze realitatea din care au fost extrase.

Premiza existenței unui substrat de raționalitate în istorie nu constituie pentru Ibn Haldun un principiu aprioric. Ea se sprijină pe faptul elementar că actele istorice sunt acte umane, acte care aparțin unui anumit domeniu al realității și, în consecință, inteligibile. De aici însă nu trebuie să se tragă concluzia asupra unei identități între real și rațional în sensul în care concepțiile metafizice afirmă această identitate. Corespondența celor doi termeni - realitate și rațiune - se stabilește în cadrul unui proces, care el însuși are caracter istoric. Dezvoltarea științelor în cadrul de cultură islamic constituie o dovadă în acest sens. Fundamentată pe o asemenea concepție, munca istoricului dobândește caractere sensibil apropiate de activitatea omului de știință, eforturile sale având drept scop să facă istoria inteligibilă prin aplicarea rațiunii la realitatea istorică.

## 2. Problema metodei în istorie

Autorul *Prolegomenelor* este conștient de faptul că intenția sa de a adopta în studiul istoriei poziția omului de știință nu este realizabilă cu aceleași procedee și metode utilizate în științele naturii. În timp ce în cercetarea naturii obiectul este prezent, actul de cunoaștere rezultând din contactul direct cu realitatea fizică, cunoașterea istorică este *indirectă*; realitatea istorică trebuie mai întâi reconstituită și apoi parcurs procesul de înțelegere. Dar materialele care îi stau la dispoziție istoricului pentru opera de reconstituire, de cele mai multe ori, nu pot fi acceptate de discernământul științific în forma în care le oferă vechea istoriografie musulmană.

Transmiterea conținutului istoriei s-a făcut prin raportări din generație în generație, pe care istoricii dinaintea sa s-au mulțumit să le preia fără să le examineze valoarea, inserându-le în scrierile lor așa cum le-au parvenit. Caracteristic pentru toată istoriografia musulmană, până în momentul intervenției lui Ibn Haldun, este inexistența spiritului critic față de sursele de informații. *"Scrierea istoriei necesită numeroase izvoare și cunoștințe variate. De asemenea presupune o minte speculativă și conștiințiozitate. (Posedarea acestor două calități) îl conduce pe istoric la adevăr și-l ferește de a aluneca pe panta erorilor. Dacă el se încrede în informațiile istorice în forma în care i-au fost transmise și nu are cunoștințe precise despre principiile care rezultă din obiceiuri, despre natura civilizației, despre condițiile care determină organizarea socială, și dacă, mai mult, nu evaluează informațiile vechi prin comparație cu materiale mai noi sau contemporane, de cele mai multe ori nu va putea să evite devierea de la drumul adevărului. Istoricii, comentatorii Coranului și principalii transmițători au comis adeseori erori în relatarea evenimentelor și a faptelor. Ei le-au acceptat așa cum le-au fost transmise, fără să le cerceteze valoarea. Ei nu le-au confruntat cu principiile care guvernează evenimentele istorice și nici nu le-au comparat cu evenimente asemănătoare. De asemenea, ei nu le-au verificat cu măsura adevărului filozofic, cu ajutorul cunoștințelor despre natura lucrurilor, cu ajutorul speculațiilor și a înțelegerii istorice. De aceea, ei s-au rătăcit de la adevăr, pierzându-se în deșertul presupunerilor și erorilor"*<sup>20</sup>.

Citatul poate fi considerat ca o expunere condensată a principiilor metodologice, a căror respectare condiționează posibilitatea reconstituirii realității istorice. La baza lor se găsește ideea obligației istoricului de a nu accepta nici un material fără a-l supune în prealabil unei minuțioase analize critice. *Criticismul* istoric constituie fundamentul metodologic de la care autorul *Prolegomenelor* pornește în studiul istoriei. Dacă istoriografia musulmană abundă în inexactități, exagerări și chiar flagrante neadevăruri, aceasta se datorează numai lipsei de exigență critică de care au dat dovadă toți precursorii săi. Fără nici un menajament



critica lui Ibn Haldun este îndreptată împotriva tuturor celor care, direct sau indirect, au contribuit la situația existentă în domeniul cercetărilor istorice, chiar dacă este vorba de personalități ilustre șienerate din rândul istoricilor, juriștilor și exegeților<sup>21</sup>.

În general, așa cum remarcă Mushin Mahdi, criticismul lui Ibn Haldun față de istoriografia musulmană nu este direct, ci indirect.<sup>22</sup> Mai întâi el analizează relatările, apoi demonstrează falsitatea afirmațiilor și în încheiere trage concluzii asupra cauzelor care i-au condus inevitabil pe istorici spre eroare<sup>23</sup>. În toate cazurile, cauza de principală este lipsa exigenței critice ca principiu metodologic în investigația istorică.

Spiritul sistematic al autorului *Prolegomenelor* nu se limitează însă la determinarea complexului causal de principiu care provoacă erori în relatările istorice. În fiecare caz particular, absența rigorismului critic este rezultatul unor motivații precise. Analizând cauzele concrete generatoare de erori în operele istorice, el descoperă trei mari categorii: parțialitatea, credulitatea și ignoranța.

Parțialitatea are la origine apartenența istoricului la o anumită doctrină, școală, sectă religioasă sau grupare politică și se manifestă prin "*acceptarea fără ezitare a informațiilor convenabile*"<sup>24</sup>, indiferent dacă ele sunt sau nu capabile să se impună ca adevăruri în urma unui examen critic. Una dintre formele frecvente ale subiectivismului istoric sunt relatările în spirit apologetic ale cronicarilor din slujba personalităților cu funcții politice importante. Aceștia Ibn Haldun le reproșează, că în dorința "*de a înfrumuseța faptele și a aureola numele patronilor*"<sup>25</sup>, sacrifică adevărul istoric și ignoră ierarhia valorilor morale.

21. Nu sunt cruțate nume ca Ibn Ishaq, al Wāqīdī, Tabarī, Mas'ūdī și al-Māwardī, cărora, deși le recunoaște unele merite, le impută incapacitatea de a descoperi cauzele reale ale evenimentelor istorice și de a refuza materialele care nu corespund realității. (Vezi M. R., I, p. 7).

22. Vezi M. Mahdi, *op. cit.*, p. 149, nota 1.

23. În introducerea *Prolegomenelor*, Ibn Haldun analizează douăsprezece exemple de erori istorice, al căror rost este să dovedească ce consecințe decurg din considerarea faptelor la nivelul "*aparențelor*" (Vezi M. R., I, pp. 15-62).

24. M. R., I, p. 71.

25. M. R., I, p. 72.

A doua categorie de relatări istorice neadevărate își află originea în credulitatea transmițătorilor. Deși lipsită de elementul intențional prezent în cazul parțialității, consecințele care afectează imaginea asupra trecutului sunt la fel de nefaste, mai ales când cei care dau dovadă de credulitate sunt istorici de prestigiu.

Dar cele mai grave erori sunt datorate ignoranței. "*Cauza care conduce inevitabil la neadevăr, ea influențând mai puternic decât toate celelalte cauze menționate mai înainte, este necunoașterea naturii diferitelor situații care pot apărea în civilizație*"<sup>26</sup>. Istoricul este un cercetător; el nu trebuie să se limiteze la ceea ce îi oferă mărturiile spontane, inserând informațiile așa cum i-au fost furnizate, fără discernământ și fără o prealabilă analiză critică. În această idee, problema testării veracității informațiilor istorice - ele reprezentând singurul limbaj al faptelor din trecut și speranța adevărului - constituie problema metodologică centrală în cadrul unei concepții care își propune să ridice istoriografia la nivelul cercetării științifice.

O primă modalitate de confruntare a conținutului informațiilor cu adevărul, menționată de Ibn Haldun, are caracter indirect. Valabilitatea de adevăr a informațiilor este fundamentată pe baza garanțiilor morale și intelectuale pe care le prezintă transmițătorul. Înainte de a verifica conținutul unei informații, se verifică sursa de la care provine.

"*Criticismul personalității*" este un concept preluat din procedura teologiei musulmane<sup>27</sup>. În baza lui, informațiile cu privire la credință provenite din Tradiție nu sunt acceptate decât după o prealabilă investigație asupra tăriei în credință, poziției morale și capacității intelectuale a celui care relatează. Ibn Haldun extinde operativitatea acestui concept la informațiile istorice, acordându-i însă numai o funcție accesorie. În știință este esențial ce se spune, nu cine spune. Personalitatea celui care face o afirmație poate servi cel mult ca indiciu asupra posibilității ca afirmația să fie falsă, dar certitudinea se dobândește numai în urma analizei conținutului relatărilor, independent de proveniența lor.

26. *Ibid.*

27. "*Investigațiile pe această temă se încadrează în disciplina teologică a criticismului personalității*". (M. R., I, p. 72).



"Criticismul personalității poate servi drept criteriu numai în stabilirea adevărului sau neadevărului informațiilor privind religia musulmană"<sup>28</sup>. Pentru informațiile istorice însă, criteriul după care trebuie să se orienteze omul de știință, în activitatea de selectare a relatărilor adevărate din noianul de informații care îi provin, este concordanța conținutului lor cu contextul general-istoric în care s-au produs evenimentele relatate. În cazul existenței unei atari concordanțe, se poate trage concluzia asupra posibilității ca faptul să fi avut loc. Când însă conținutul relatării este în contradicție cu condițiile specifice pentru o anumită epocă, falsitatea informației este neîndoiebnică<sup>29</sup>.

Utilizarea criteriului de apreciere și selectare a informațiilor pe baza concordanței lor cu sistemul de condiții în care faptele relatate s-au produs presupune însă cunoștințe mult mai vaste decât necesita istoriografia tradițională. "Numai cunoașterea naturii civilizației face posibilă analiza critică a informațiilor. Aceasta este calea cea mai bună și cea mai sigură în analiza critică a relatărilor istorice și în distincția a ceea ce este adevărat de ceea ce este fals în ele"<sup>30</sup>. Dar, la data când Ibn Haldun formulează această concepție metodologică, cultura arabo-musulmană nu dispunea de un sistem de cunoștințe organizat în scopul de a oferi istoricului principii directe pentru a realiza o operă de reconstituire a trecutului conformă cu realitatea.

28. M. R., I, p. 76

29. Pentru a demonstra importanța concordanței unei relatări istorice cu condițiile epocii, Ibn Haldun analizează informația transmisă de al-Mas'udî despre existența "Cetății de Aramă" în deșertul Sijilmâsah din Maghreb. Argumentele în baza cărora caracterizează informația ca "absurdă" sunt următoarele: 1. Nici unul din călătorii care au străbătut deșertul nu au transmis informații despre existența ei. 2. Construirea unui oraș din metal contravine tehnicii epocii în materie de proiectare și construcție a orașelor. 3. Căntățile de metal existente sunt suficiente pentru confecționarea de unelte și obiecte casnice, dar total insuficiente pentru construirea unui oraș. (Vezi M. R., I, pp. 65-76).

30. M. R., I, p. 76.

### 3. De la istorie la știința despre civilizație și organizare socială

La începuturile ei istoriografia musulmană s-a limitat la precizări sumare "asupra numelui fiecărui domnitor, asupra strămoșilor, tatălui, mamei, soțiilor, menționând forma sigiliului, pe cine a avut vizir, judecător și secretar"<sup>31</sup>. Pentru Ibn Haldun însă esențial în cunoașterea istorică nu sunt relațiile personale din viața conducătorilor politici, ci transformările survenite pe tărâm economic, politic, social și cultural de-a lungul timpului. "Întreaga lume s-a schimbat ca și cum ar fi avut loc noi și repetate creații: o lume a dat naștere alteia noi"<sup>32</sup>. Dar pentru a cuprinde cu înțelegere semnificația acestor prefaceri, sensul dialecticii istoriei, istoricul trebuie să depășească nivelul cronicarului, atât în ceea ce privește concepția, cât și metodele.

O asemenea schimbare radicală de optică în studiul istoriei era posibilă. Explozia culturală în lumea islamică, apariția științelor intelectuale și progresul înregistrat în această direcție puteau oferi istoriografiei premisele unei schimbări de concepție. Dar acest lucru nu s-a întâmplat și Tabarî a rămas un pisc nedepășit tocmai pentru că singurul domeniu în care progresul cultural nu și-a găsit utilizare a fost istoria. Explicația trebuie pusă pe dependența ideologică a istoricilor de spiritul științelor tradiționale, de orientarea religioasă. O excepție de la mentalitatea conservatoare care a guvernat timp de secole gândirea istorică o constituie al-Mas'udî, în a cărui operă este evidentă influența raționalismului doctrinei *Mu'tazilah*, dar o transformare de proporții revoluționare a conștiinței istorice are loc abia la Ibn Haldun.

Pentru prima oară un gânditor medieval își propunea să extindă domeniul cercetărilor istorice asupra tuturor aspectelor existenței umane, fiind preocupat în special de găsirea celor mai adecvate metode pentru descoperirea adevărului.

Importanța adevărului în relatările istorice fusese exprimată

31. M. R., I, p. 62.

32. M. R., II, p. 65.



explicit ca principiu general încă din antichitate,<sup>33</sup> dar până la apariția *Istoriei Universale* nimeni nu încercase să determine sistematic condițiile care fac posibilă concordanța dintre istorie și adevăr pe baza unor criterii cu valoare permanentă. Formularea lor constituie pentru Ibn Haldun condiția prealabilă a oricărei cercetări istorice și garanția valabilității de adevăr a rezultatelor obținute.

*"Criteriul pentru a face distincția între ceea ce este adevărat de ceea ce este fals pe baza posibilității sau imposibilității (ca un eveniment să fi avut loc), se găsește în cercetarea organizării societății omenesci, care este identică cu civilizația. De fapt, noi trebuie să deosebim care sunt manifestările inerente esenței civilizației în temeiul naturii ei, manifestările accidentale și neimportante, și, în sfârșit, acelea a căror apariție este imposibilă. Dacă vom proceda astfel, vom avea o metodă normativă de a distinge în informațiile istorice cu ajutorul demonstrației logice, care elimină orice dubiu, ce este adevărat de ceea ce este fals, adevărul de minciună. Pe această cale, când ni se relatează un fapt care a avut loc în cadrul civilizației, vom ști să apreciem dacă să-l acceptăm sau să-l respingem"*<sup>34</sup>.

Prin ideea exprimată în acest citat, Ibn Haldun depășește cadrul preocupărilor strict metodologice ale istoriei, punând problema inteligibilității faptului istoric. Necesitatea de a raporta permanent evenimentele istorice la cadrul social în care se produc, cu scopul de a deduce caracterul lor veridic din concordanța lor cu "esența organizării societății", transformă istoria dintr-o relatare a faptelor oamenilor cu poziții și funcții proeminente, într-o știință a omului ca ființă socială. Considerat ca fenomen social, faptul istoric nu mai poate fi limitat la determinări cu caracter personal. Înțelegerea lui deplină se dobândește numai după descoperirea întregului sistem de legături, influențe și condiționări în mijlocul căruia are loc, reconstituirea realității istorice realizându-se pe baza diversității și temeiniciei cunoștințelor pe care trebuie să le posede istoricul.

33. În *Istoriile*, Polybios exprimă fără echivoc importanța respectării adevărului în studiul istoriei: "După cum un animal, dacă i se scot ochii, nu mai este bun de nimic, tot astfel, dacă din istorie se lasă la o parte adevărul, ceea ce rămâne din ea este o povestire nefolositoare". (Polybios, *Istoriile* I-14, București, 1966, p. 66).

34. M. R., I, p. 77.

Pentru autorul *Prolegomenelor*, saltul de la cronică la știința istoriei este condiționat de volumul și profunzimea cunoștințelor istoricului. El trebuie să cunoască temeinic politica, diferențele care există între națiuni, obiceiurile popoarelor, religiile lor, fenomenele care gravitează în sfera vieții sociale, începând cu condițiile naturale și ajungând până la cele mai înalte manifestări culturale, precum și transformările care au intervenit în decursul timpului<sup>35</sup>. Motivând intenția sa inițială de a nu scrie o istorie universală, ci doar o istorie a Maghrebului, Ibn Haldun subliniază importanța cunoștințelor în activitatea istoricului, oferindu-se pe sine însuși ca exemplu: "Această restricție mi-a fost impusă de lacunele în cunoștințele mele asupra realităților din răsărit și asupra popoarelor din acele regiuni"<sup>36</sup>.

Problema cunoștințelor pe care trebuie să le posede istoricul nu se identifică însă cu înțelesul de cultură enciclopedică (sau, în orice caz, nu se limitează numai la atât). Pentru reconstituirea realității istorice și îndeosebi pentru a fi în măsură să mănuiască cu eficiență criteriul de verificare a adevărului pe baza posibilității naturale ca faptele relatate să se fi produs, istoricului nu-i este suficient numai orizontul de cunoștințe universale caracteristic omului de cultură medieval. Cultura generală nu reprezintă decât punctul de plecare, dar garanția descoperirii corelațiilor dintre faptele particulare și condițiile generale, în scopul obținerii unei viziuni de ansamblu asupra trecutului, presupune existența unui sistem de cunoștințe cu caracter specific, existența unei discipline care să ofere istoricului principiile directoare. Dar cum o asemenea disciplină nu exista încă, ea trebuia creată.

Umplerea acestui gol ar fi fost posibilă făcându-se apel la principii metafizice sau teologice, procedeu utilizat de altfel de înaintașii săi. Dar din asemenea referiri nu s-au născut decât imagini deformate asupra realității istorice. Conștient de imposibilitatea de a găsi principiile care guvernează faptele istorice în realitatea extraistorică sau aistorică, Ibn Haldun își propune să le caute în imanentul istoric. Pentru autorul *Prolegomenelor*, principiile care subordonează cursul istoriei sunt realități din interiorul

35. Vezi M. R., I, p. 56.

36. M. R., I, p. 65.



istoriei, de unde gândirea trebuie să le extragă. Odată obținute, prin identitate de esență cu realitatea concretă din care au fost extrase, ele îndeplinesc funcția de sistem de referință, cu autoritate asupra faptelor, pe care le sistematizează și cărora le conferă semnificație.

Prin domeniul și specificul său, *"istoria se ocupă cu evenimente care sunt particulare pentru o anumită epocă sau un anumit popor"*<sup>37</sup>. În același timp, însă, evenimentele istorice, dincolo de caracterul lor particular, sunt fenomene cu conținut economic, politic, moral sau cultural. Sub acest aspect ele depășesc limitările impuse de particularitate, pot fi sistematizate, se pot opera generalizări cu ele, care pot fi studiate în afara contextului cronologic din care au fost desprinse. Este tocmai ceea ce își propune să realizeze Ibn Haldun înainte de a scrie *Istoria Universală*. *"Acesta este scopul primei cărți a operei noastre. Subiectul ei este într-un anumit fel o știință independentă. Ea își are obiectul ei distinct, care este civilizația umană și organizarea socială"*<sup>38</sup>. De asemenea, ea va avea propriile ei probleme, care vor urmări să explice stările inerente civilizației una după alta"<sup>39</sup>.

Pornind de la necesități dictate de problemele metodologice ale istoriei, Ibn Haldun a conceput o știință nouă, știința societății și civilizației. Privită din unghiul motivației primare care l-a condus la crearea ei, ea apare ca o disciplină auxiliară istoriei. În realitate însă, prin obiect, probleme, metode și finalitate, elemente definitorii, în înțelegerea autorului *Prolegomenelor*, pentru existența unei științe<sup>40</sup> de sine stătătoare, rostul noii științe nu se reduce la descoperirea exagerărilor și la eliminarea erorilor istoricilor. Concomitent cu posibilitatea de a furniza criterii solide pentru verificarea veracității informațiilor istorice, prin definirea naturii realităților sociale, pe care, ca pe o urzeală, se țese în succesiune cronologică conținutul trecutului, noua știință este capabilă să

37. M. R., I, p. 63.

38. Termenul *'umrân* prin care Ibn Haldun precizează obiectul noii științe (al cărei fondator se consideră) este tradus în mod obișnuit prin "societate". Accepțiunile sale sunt însă multiple, putând fi tradus în funcție de context prin: cultură, civilizație, societate sau organizare socială. În general, sfera sa cuprinde totalitatea manifestărilor umane care au loc în societate.

39. M. R., I, p. 77.

40. Vezi M. R., I, pp. 78-79.

furnizeze explicația acestor realități, studiind originea și dezvoltarea societății, formele și evoluția activității economice, instituțiile politice și prefacerile la care sunt supuse, înfăptuirile pe tărâm cultural și factorii care le favorizează, într-un cuvânt tot ceea ce poate fi înglobat conceptului de civilizație umană și organizare socială<sup>41</sup>.

Adoptarea acestui punct de vedere în problematica științei despre societate nu înseamnă însă stabilirea unui statut de independență totală față de universul concret al faptelor istorice. În ultimă instanță, atât istoria cât și știința despre societate operează asupra aceluiasi material, pe care îl privesc însă din unghiuri de înțelegere diferite și îl prelucrează în forme specifice. Existența umană constituie o realitate socio-istorică unică, dar ea poate fi privită fie la nivelul faptelor particulare, fie la nivelul condițiilor generale. În primul caz, rezultatele obținute dobândesc sens numai în măsura în care se poate obține o viziune de ansamblu asupra tuturor faptelor în contextul unei înțelegeri sociologice a istoriei; iar în cel de al doilea, concluziile generale asupra formelor și evoluției societății se dovedesc viabile și conforme cu realitatea numai dacă sunt referibile la fapte particulare care le verifică.

Autorul *Prolegomenelor* a avut conștiința deplină a faptului că a îmbogățit patrimoniul culturii universale cu o știință nouă. *"Obiectul acestei științe (societatea și civilizația) este ceva complet nou și în cel mai înalt grad util... Ea nu aparține retoricii, una din disciplinele logice (prezentă în Organonul lui Aristotel), al cărui obiect îl constituie vorbirea convingătoare, cu ajutorul căreia mulțimea poate fi determinată să accepte o anumită opinie, sau să nu o accepte. Ea nu aparține nici politicii, care se ocupă cu conducerea gospodăriei și statului în conformitate cu normele etice și filozofice, în scopul îndrumării mulțimii spre un comportament care să protejeze și să conserve specia umană. Obiectul (științei mele) se deosebește, deci, de cel al acestor două științe, deși pe alocuri ele se aseamănă. Ea este, ca să spunem așa, o știință în întregime nouă"*<sup>42</sup>.

41. Vezi M. R., I, p. 13.

42. M. R., I, pp. 77-78. Conform spiritului de respect față de precursori manifestat de oamenii de știință musulmani, Ibn Haldun lasă totuși deschisă posibilitatea ca înaintea sa alți gânditori să se fi ocupat sistematic cu studiul societății, dar operele lor s-au pierdut în cursul frământărilor istorice din trecut. Remarca sa în această privință



Încercarea lui Ibn Haldun de a sublinia autonomia noii științe, prin delimitarea ei de retorică și de politică, este motivată, așa cum remarcă Mushin Mahdî<sup>43</sup>, de asemănarea formală între ele: atât știința despre societate, cât și retorică și politica sunt discipline raționale și filozofice care se îndeletnicesc cu realitatea naturală și inteligibilă. Din cadrul acestei categorii de discipline, cele mai apropiate de știința societății i se par a fi cele două menționate. Ceea ce însă le distinge, dincolo de asemănările formale, este finalitatea lor. Pentru autorul *Prolegomenelor*, esențial în considerarea unei științe, este scopul pentru care a fost creată; or, din acest punct de vedere, distincția este evidentă, citatul axându-se tocmai pe accentuarea deosebirilor de finalitate. Retorica urmărește să convingă mulțimea, politica să cârmuiască cetatea, iar știința despre societate să pună în evidență ceea ce este adevărat, în raport cu ce este fals, în relatările istorice.

Pentru accentuarea caracterului de originalitate al noii științe, mai important însă decât menționarea deosebirilor față de retorică și politică este modul în care autorul *Prolegomenelor* abordează studiul organizării sociale și civilizației. Preocupările gânditorilor asupra societății sunt tot atât de vechi ca și filozofia. Din rândul filozofilor care au manifestat astfel de preocupări, Ibn Haldun amintește pe Aristotel în *Politica*<sup>44</sup>, iar dintre musulmani pe Ibn al-Muqaffa<sup>45</sup> și pe at-Turtushî.<sup>46</sup> Dar modul lor de a trata

depășește însă cadrul unei obligații de deferință față de cercetătorii anteriori, punând în evidență liberalismul său spiritual și adeziunea fără rezerve la cultura universală, detașat de orice legătură dogmatică cu Islamul instituționalizat. În acest sens, el deplânge distrugerea operelor științifice persane ordonată de califul Omar în timpul cuceririi și se întreabă dacă nu cumva cultura chaldeenilor, a sirienilor, a babilonienilor și a coptilor, despre care nu se știe nimic, nu a conținut realizări superioare culturii islamice. (Vezi M. R., I, p. 78).

43. Vezi M. Mahdî, *op. cit.*, p. 167.

44. Deși aproape toate operele lui Aristotel fuseseră traduse în arabă, sub denumirea de "Politica lui Aristotel" circula fie *Statul* lui Plato, fie *Legile*, fie anumite scrieri apocrife. Se pare că Ibn Haldun a știut că *Politica* este o lucrare pseudo-aristotelică: "...Politica, care este atribuită lui Aristotel" (M. R., I, p. 235).

45. Ibn al-Muqaffa (m. 757), scriitor musulman de origine persană, cunoscut prin traducerea în arabă (din dialectul persan pehlavi) a *Cărții Regelui* iar din indiană a unei colecții de fabule.

46. Abu Bakr at-Turtushî (1059-1126), autor al unei lucrări filozofice intitulată *Oglinda Prinților*.

problemele, deși pe alocuri apropiat de ideile din *Prolegomene*, este afectat de insuficiență, lipsit de dovezi convingătoare, influențat de concepțiile religioase persane (pseudo-Aristotel<sup>47</sup>), superficial și retoric (al-Muqaffa<sup>48</sup>) sau bazat pe elemente de tradiție neverificate (at-Turtushî)<sup>49</sup>.

În asemenea condiții, desigur că opiniile formulate cu privire la societate și civilizație erau departe de a putea constitui o știință de sine stătătoare după modelul științelor laice. Consecințele inexistenței ei, lipsa unui sistem organizat de cunoștințe rezultate din cercetări efectuate într-un domeniu precis determinat cu probleme, metode și finalitate proprie, generau însă un grav dezechilibru. Un întreg compartiment din realitate - societatea și civilizația - nu intrau în câmpul cercetării științifice, fiind lăsate la discreția explicațiilor teologice sau metafizice. Acestei situații i se pune însă capăt prin intervenția lui Ibn Haldun. Crearea disciplinei despre organizarea socială și civilizația umană stabilește universalitatea eforturilor de cunoaștere a întregii realități în sistemul științelor intelectuale cu patru secole înainte ca cultura europeană să fi desăvârșit procesul de înglobare a întregii realități în sfera cercetării științifice.

Caracterul modern și actualitatea viziunii și realizării gânditorului arab au fost unanim recunoscute. O dovadă în plus că teza formulată de Auguste Comte, în citatul de mai jos din *Filozofia Pozitivă*, este departe de a avea semnificația absolută a semnării actului de naștere a unei științe pe de-a-ntregul nouă. "Îmbrățișează oare astăzi filozofia pozitivă toate categoriile de fenomene? Este evident că acest lucru nu se întâmplă. Mai rămâne să se execute o mare operație științifică, pentru a-i da caracterul de universalitate indispensabil.

Fenomenele sociale nu au pătruns încă în domeniul său. Pentru ele se folosesc aproape în mod exclusiv metodele teologice și metafizice.

Aceasta este singura lacună care trebuie umplută pentru constituirea filozofiei pozitive. Acesta este scopul special al acestui curs"<sup>50</sup>.

47. Vezi M. R., I, p. 81.

48. Vezi M. R., I, p. 82.

49. Vezi M. R., I, p. 83.

50. Auguste Comte, *La philosophie positive*, résumée par Émile Rigolage, Paris, 1910, p. 25.



# Societate și civilizație

## 1. Originea societății

Pentru Ibn Haldun societatea este o necesitate naturală: *“Organizarea socială este ceva necesar. Filozofii au exprimat această constatare spunând: «Omul este politic de la natură». Aceasta înseamnă că el nu poate ființa fără organizarea socială, pentru care filozofii folosesc termenul tehnic de «cetate» (polis)”*<sup>1</sup>.

Accentuarea ideii de necesitate ca principiu explicativ al existenței sociale îi dă posibilitatea lui Ibn Haldun să-și îndrepte atenția asupra realității socio-naturale în totalitatea ei, să o considere drept cadrul general, atotcuprinzător, în interiorul căruia se desfășoară acțiunile care formează conținutul existenței umane<sup>2</sup>. În acest cadru viu se face istoria; se nasc și dispar statele. În interiorul lui se consumă principalele forme ale existenței umane, nomadismul și sedentarismul, au loc conflictele de structură dintre ele și se desfășoară îndeletnicirile care fac viața posibilă, păstoritul, agricultura, meseriile, artele și științele.

Procesul de elaborare prin care autorul *Prolegomenelor* ajunge la conceptul de societate, e prin faptul că reușește să facă distincția între elementele esențiale ale existenței istorice, neconfundându-le cu o anumită situație istorică concretă, reprezintă poate cea mai valoroasă contribuție a sa la dezvoltarea științelor sociale. În orice caz, nici unul dintre predecesorii săi antici și medievali nu a reușit să ajungă la ideea de societate într-o accepțiune generală, fără să-i particularizeze sau să-i artificializeze conținutul.

1. M. R., I, p. 89.

2. În expunerea planului lucrării, Ibn Haldun menționează explicit că studiul societății va începe cu capitolul despre “Civilizația umană în general” (M. R., I, p. 85).



Aristotel s-a străduit să stabilească o legătură între individ și cetate pentru a surprinde esența existenței sociale, dar tentativa sa nu a reușit să depășească analiza diverselor forme de autoritate și guvernare. Mult mai puțin a realizat Platon în această direcție. *Republica* sa nu este imaginea realității sociale, ci un model idealizat, pe care-l consideră viabil în virtutea finalității căreia îi este subordonat. De asemenea, tot numai modele fără corespondent cu realitatea sunt și cele două mari opere de inspirație platonice, *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin și *Cetatea Ideală* a lui al-Fârâbi.

Spre deosebire de acest gen de concepții sociologice, în care întregul edificiu social este subordonat unei finalități transcendente, Ibn Haldun tinde să ajungă la cunoașterea societății pe baza descoperirii datelor de generalitate conținute în fenomenele particulare. Punctul de plecare al cercetărilor sale este omul; omul concret, cu nevoile, disponibilitățile și aspirațiile sale. Analizând diferitele necesități ce se manifestă în cadrul complex al comportamentului uman, reușește să le determine pe cele cu rang de maximă generalitate: necesitățile impuse de structura umană, a căror satisfacere condiționează însăși existența omului.

În seria de necesități de importanță vitală, pe primul plan se găsește nevoia de hrană. Privită în sine, se constituie într-un caracter definitoriu al vieții în general. Ca urmare, ținând seama de faptul că ea afectează în aceeași măsură nu numai existența omului, ci și existența plantelor și animalelor, studiul ei aparține mai curând biologiei decât unei discipline cu domeniul circumscris manifestărilor umane. În această privință meritul lui Ibn Haldun constă tocmai în finețea cu care reușește să aplice categoriile științei la domeniul particular pe care-l studiază, păstrând nealterată semnificația lor de generalitate, dar subliniind formele specifice sub care ele se manifestă la nivelul unui anumit compartiment de fenomene ca modalități categoriale. Sub acest aspect manifestarea nevoii de hrană la om și modul în care este satisfăcută, mod determinat de esența structurii umane, devin principala explicație a genezei societății.

*“Caracterul necesar al organizării sociale umane se explică prin faptul că Dumnezeu l-a creat și l-a modelat pe om în așa fel,*

*incât să nu poată trăi și exista decât cu ajutorul hranei. El l-a îndrumat spre nevoia naturală pentru hrană și i-a dăruit puterea de a fi capabil să o obțină. Dar disponibilitățile omului izolat nu sunt suficiente să-și procure hrana de care are nevoie. Dacă considerăm cea mai mică cantitate de hrană posibilă, de pildă rația de grâu pentru o zi, ea poate fi obținută numai prin diferite prelucrări, ca măcinarea, frământarea și coacerea. Fiecare din aceste trei activități presupune existența unor unelte care pot fi procurate numai cu ajutorul mai multor meșteșuguri, ca meșteșugurile de fierar, lemnar și olar. În cazul în care omul ar putea mânca grăunțele nepreparate, numărul de activități pentru a le obține ar fi și mai mare: semănatul, culesul, treieratul și decorticatul. Fiecare dintre aceste operații necesită un număr de unelte și mai multe meșteșuguri decât cele menționate mai înainte. Este peste puterile unui singur om să facă toate acestea, sau numai o parte din ele, prin mijloace proprii. De aceea este neapărat necesară imbinarea puterii mai multor oameni pentru a-și putea procura hrana. Prin cooperare pot fi satisfăcute nevoile unui număr de persoane mult mai mare decât numărul celor care cooperează”<sup>3</sup>.*

Iată prima idee fundamentală din concepția lui Ibn Haldun cu privire la geneza societății. Societatea a luat naștere din necesitatea omului de a-și procura mijloacele necesare existenței. Și cum această necesitate nu poate fi satisfăcută decât prin cooperare, în cadrul social, concluzia care se impune este concomitența dintre om și societate. Societatea s-a născut odată cu omul și omul s-a născut în societate.

*“De asemenea, fiecare individ are nevoie de ajutorul semenilor săi pentru apărare... Puterea individuală a ființei umane nu se poate compara cu puterea unui animal și îndeosebi cu a unui animal de pradă. Omul nu este în general capabil să se apere singur împotriva lor. De asemenea, singur nu este capabil să-și făurească armele pentru apărare, căci acestea sunt de multe feluri, iar numărul meșteșugurilor pentru astfel de instrumente, mare. Pentru producerea lor este absolut necesar ca omul să colaboreze cu semenii săi... Altfel nu se va putea apăra, fiindcă îi*



*lipsească armele și va cădea pradă animalelor, murind înainte de durata normală de viață, iar specia umană va dispărea. Dar dacă, dimpotrivă, există o cooperare reciprocă, omul va dispune de alimente pentru a se hrăni și de arme pentru a se apăra*<sup>4</sup>.

Primei necesități, aceea de a-și procura hrana, i se adaugă cea de a doua, tot atât de imperioasă ca și prima, necesitatea de apărare. Fără satisfacerea lor existența omului nu ar fi posibilă, iar, așa cum rezultă din citatele de mai sus, satisfacerea lor devine posibilă numai dacă omul trăiește în grup. *„În concluzie, organizarea socială este necesară speciei umane, Fără ea, existența ființelor omenesti ar fi incompletă”*<sup>5</sup>.

Considerând cooperarea între oameni, forma manifestă a societății, drept condiție esențială care face existența umană posibilă, Ibn Haldun nu se limitează la formularea unui principiu filozofic general. Ca și anticii, el pornește, de la constatarea că, prin natura sa, omul este o ființă socială. Dar în timp ce Aristotel - singurul gânditor antic care a tratat problema societății de pe poziția cercetătorului științific - consideră acest adevăr ca pe ceva evident prin sine, fără a încerca să-l demonstreze<sup>6</sup>, autorul *Prolegomenelor* nu se mulțumește să constate că *„nimeni nu ar alege lumea întreagă cu prețul de a trăi singur”*<sup>7</sup>; el se străduiește să descopere cauza care îl împinge pe om în mod necesar spre cooperare.

Pentru Ibn Haldun oamenii se asociază întrucât atât procurarea hranei cât și apărarea, chiar la nivelul celor mai rudimentare forme de viață, nu sunt posibile fără folosirea uneltelor. *Homo faber* este premiza existenței omului social. Din acest motiv, societatea nu este alcătuită din indivizi nediferențiați din punctul de vedere al indeletnicirilor. Producerea uneltelor, ca de altfel și folosirea lor, presupune un anumit grad de specializare, diviziunea muncii. În felul acesta formațiunile sociale organizate pe baza

4. M. R., I, pp. 90-91.

5. M. R., I, p. 91.

6. Vezi Rollin Chambliss, *Social Thought*, New York, 1954: „El (Aristot) observă viața comunității și presupune că este ceva natural, întrucât după cum astăzi noi observăm un anumit comportament și îl explicăm ca fiind instinctiv, fără să ne dăm seama că instinctul nu este cauza, ci doar un alt nume pentru acțiunea pe care am observat-o”. (p. 190).

7. Aristotel, *Nicomachean Ethics*, Oxford, 1931, 1168 b.

diviziunii muncii și folosirii uneltelor sunt capabile să-și satisfacă nevoile primare, lucru care nu ar fi posibil dacă fiecare individ ar acționa în același sens, pe cont propriu.

Desigur, autorul *Prolegomenelor* nu omite să sublinieze importanța gândirii ca factor activ în procesul de organizare a grupurilor sociale, dar în acest context ea este considerată mai mult într-o perspectivă sociologică decât într-una speculativă<sup>8</sup>. Procesul de asociere nu este produsul unui instinct gregar, așa cum se petrec lucrurile în lumea animalelor. Neajutat de forța fizică inferioară celor mai multe animale și neînvestat cu capacitatea lor de adaptare la mediu, omul folosește facultatea sa specifică - gândirea - pentru a rezolva problemele de supraviețuire care i se pun. Omul gândește asupra nevoilor sale și asupra modalităților de a le rezolva. Unelte sunt mai întâi concepute și apoi produse<sup>9</sup>.

Natura umană nu este însă guvernată numai de tendințe centripete, asociative. Din fondul animalic al omului ies la iveală o serie de tendințe centrifuge, disociative, manifestate sub forma agresivității omului față de semenii săi<sup>10</sup>. Izbucnirea lor, adeseori intempestivă, generează o nouă categorie de necesități fundamentale, orientate în scopul protejării societății de acțiunile cu caracter antisocial din interior.

*„Când oamenii au atins stadiul organizării sociale și când civilizația a devenit o realitate în lume, ei au nevoie de cineva care să exercite o influență restrictivă și să-i apere pe unul de altul, căci agresivitatea și injustiția sunt în natura animalică a omului. Armele, care au fost făcute pentru apărarea ființelor omenesti de agresivitatea animalelor, nu au efect împotriva agresivității omului față de om, deoarece toți posedă astfel de arme. De aceea este nevoie de altceva pentru a-i proteja pe oameni de dușmănia dintre ei. Această protecție nu poate veni din afară, deoarece toate celelalte animale nureșesc să se ridice la înțelegerea și inspirația*

8. Vezi Nassif Nassar, *op. cit.*, p. 102.

9. Vezi M. R., I, p. 90.

10. Aristotel contestă caracterul natural al tendințelor antisociale. „Din toate acestea se vede că Statul este o instituție naturală și că omul este din natură o ființă socială, pe când antisocialul din natură, nu din împrejurări ocazionale, este ori un supraom ori o fiară, ca aceea batjocorită de Homer”. (Aristotel, *Politica*, București, 1924, Cartea I, 1-9).



umană. Ca urmare, persoana capabilă să exercite o influență restrictivă trebuie să fie unul dintre oameni. Ea trebuie să-i domine și să aibă putere și autoritate asupra lor, în așa fel încât nimeni să nu poată să-și atace semenul. Aceasta este semnificația autorității regale, fiind clar că ea este o însușire naturală a omului, absolut necesară umanității<sup>11</sup>.

Grupul social în forma în care îl concepe Ibn Haldun are semnificația unei unități de tendințe contrare. Pe de o parte tendințele constructive izvorâte din necesitatea obținerii bunurilor necesare existenței și din necesitatea de apărare împotriva agresiunii din mediul natural; pe de altă parte tendințele disociative care impun instaurarea unui regim de autoritate restrictivă. Cu aceasta cercul necesităților suficiente pentru definirea realității sociale prin elemente primare s-a închis. Orice alt factor pe care filozofii îl pot afirma ca aparținând aceleiași categorii de cauze, care au darul să explice suficient originea societății, este lipsit de universalitatea necesității de cooperare în scopul obținerii hranei și apărării și nevoii de autoritate. În acest sens, Ibn Haldun respinge punctul de vedere al unor gânditori care consideră și profetia tot ca pe o necesitate naturală, punând-o ca pe o condiție obligatorie la temelia existenței sociale. Pentru autorul *Prolegomenelor* profetia este un epifenomen social, a cărui manifestare se înregistrează numai la anumite grupuri și în anumite epoci<sup>12</sup>.

Prin descoperirea unor elemente de universalitate pentru existența umană, Ibn Haldun dă un dublu răspuns lui Aristotel. În primul rând, el constată, în mod argumentat și convingător, ideea despre lipsa de universalitate a istoriei. Istoria operează cu date universale în măsura în care privește toate evenimentele istorice ca fapte prin excelență sociale. În al doilea rând, el consideră că în paralel cu universalitatea abstractă există și o universalitate concretă, societatea umană redusă la necesitățile naturale originare.

Reținând din complexitatea caracterelor existenței sociale numai pe cele cu valoare universală, Ibn Haldun operează de fapt ceea ce în limbajul științific modern s-ar putea denumi o modelare macrosociologică. Indiferent dacă la o analiză critică se va stabili

11. M. R., I, pp. 91-92.

12. Vezi M. R., I, pp. 92-93.

că modelul său este izomorf cu realitatea sau nu, procedeul în sine se dovedește de o uimitoare actualitate, amintind de procedeele folosite astăzi uzual în științele sociale.

Macromodelul social construit de Ibn Haldun, deși alcătuit numai din elemente simple, de maximă generalitate, nu este o schemă statică, lipsită de viață. Societatea globală constituie un sistem dinamic complex, cu o structură mobilă, al cărui studiu constă din urmărirea modificărilor structurale, ale comportamentului și reacțiilor sub acțiunea factorilor externi și interni, la care este în permanență supus. Din rândul lor, o importanță deosebită pentru existența societății și evoluția socială o au factorul economic, cel politic și cel cultural. Ori de câte ori analizează un anumit proces social, cele trei determinante majore sunt angrenate în explicație, precizând rolul și importanța fiecăreia dintre ele. Procedeul este folosit de autorul *Prolegomenelor* cu dezinvoltura cercetătorului modern, iar consecințele acestui mod de a aborda problema societății se vor concretiza în interesante rezultate obținute. La capătul studiului întreprins, fără pretenția ca ele să aibă caracter exhaustiv<sup>13</sup>, va constata că, sub acțiunea diferiților factori de influență posibili, macromodelul primar va lua forme de existență specifice. Societatea se diversifică în tipuri particulare, în funcție de natura factorilor și de gradul de intensitate cu care aceștia intervin.

## 2. Factorii de structură

**Activitatea economică.** Situată economică pe primul plan în cadrul unei prezentări a concepției lui Ibn Haldun asupra factorilor care influențează structura și dinamica societății, nu constituie o concesie făcută gândirii moderne, ci exprimă însăși ordinea de importanță pe care o stabilește gânditorul arab<sup>14</sup>.

Întreaga societate își desfășoară existența în mijlocul mediului geografic. Omul, atât ca ființă biologică, cât și ca ființă

13. Vezi M. R., I, p. 14; M. R., III, p. 481.

14. Vezi Nassif Nassar, *op. cit.*, p. 102.



socială, este subordonat influenței cadrului geoclimatic. Viața sa, constituția fizică, deprinderile, moravurile, caracterul, nivelul de cultură, afirmă Ibn Haldun, sunt determinate într-o mare măsură de condițiile de climă ale diferitelor regiuni geografice. În acest sens, pentru a avea o bază de date în raport de care să determine influența mediului asupra omului și societății, el rezumă sistematic cunoștințele geografice de care dispune lumea arabo-musulmană în secolul XIV. Aceste cunoștințe fac parte din moștenirea greacă, cele mai multe fiind extrase din operele lui Eratosthene și Ptolomeu de către al-Idrisi și prezentate cu completări în *Cartea lui Roger*<sup>15</sup>.

Corespunzător imaginii pe care arabii o aveau despre pământ, acesta este rotund și plutește ca o boabă de strugure într-un imens ocean<sup>16</sup>, jumătate din sfera pământescă fiind acoperită de apă. Cea mai mare parte a pământului neacoperit de apă este pustiu, partea locuită reprezentând mai puțin de un sfert<sup>17</sup>, care, după informațiile date de Ptolomeu și al-Idrisi, se împarte de la sud spre nord în șapte zone climatice distincte, fiecare din ele fiind alcătuită din zece compartimente<sup>18</sup>.

Regiunile care prin climă favorizează dezvoltarea civilizației se găsesc în zonele temperate, a treia, a patra și a cincea. Zona întâi și a doua sunt prea calde, iar zona a șasea și a șaptea prea reci, drept care nivelul de dezvoltare atins de civilizația populațiilor care le locuiesc este inferior regiunilor temperate<sup>19</sup>.

Țările favorizate de condițiile climatice sunt Franța, Spania, Nordul Africii, Siria, Irakul, India, China și bineînțeles Peninsula Arabia, care, deși geografic se găsește așezată în zona întâi și a doua, totuși, datorită faptului că este înconjurată din trei părți de mare, umiditatea atenuează efectele căldurii și oferă posibilitatea dezvoltării civilizației<sup>20</sup>. Excepția de la legea corelației dintre

15. Muhammad Ibn Muhammad al-Idrisi (1100-1162), geograf arab, care a trăit la curtea regelui Roger II al Siciliei (1129-1154), autor al unui tratat complet de geografie cunoscut sub denumirea de *Cartea lui Roger*. Lucrarea i-a folosit lui Ibn Haldun ca bază pentru cunoștințele de geografie, dar la acestea a adăugat elemente descoperite de cercetătorii ulteriori.

16. Vezi M. R., I, p. 95. al-Idrisi compară pământul cu un ou.

17. Vezi M. R., I, p. 96.

18. Vezi M. R., I, p. 97.

19. Vezi M. R., I, p. 167.

zonele climatice și civilizație, susținută de o explicație, nu trebuie să surprindă. Aristotel considera Grecia ca țara cea mai favorizată de climă<sup>21</sup>, iar Jean Bodin, Franța<sup>22</sup>.

Condițiile geo-climatice influențează existența oamenilor atât sub aspect somatic-fiziologic, cât și sub aspect psihologic și social. Culoarea pielii oamenilor depinde de temperatura ținuturilor în care locuiesc. Negrii sunt negri din pricina căldurii excesive din regiunile sudice, iar nu din cauza blestemului lui Noe rostit asupra fiului său Ham, așa cum susține relatarea biblică, de unde a fost preluată de religia musulmană<sup>23</sup>. Din aceeași cauză, de data aceasta acționând în sens contrar, locuitorii zonelor nordice sunt albi la față, cu ochii albaștri, părul blond și pistruiați<sup>24</sup>. În același context, Ibn Haldun neagă stabilitatea raselor. Ceea ce se consideră a fi caractere fundamentale de natură rasială, nu sunt decât produsul deosebiriilor de influență climatică asupra structurii somatice. Dacă, de pildă, negrii sunt strămutați în regiuni reci, ei își pierd treptat culoarea, după cum albilor care locuiesc în sud, li se închide culoarea pielii<sup>25</sup>. Demn de remarcat în acest mod de a privi problema raselor, abstracție făcând de anumite inadvertențe de ordin științific, este lipsa de prejudecăți și curajul cu care aduce corecturi unor explicații garantate de autoritatea religioasă<sup>26</sup>.

În aceeași măsură, clima influențează psihicul oamenilor. Negrii sunt veseli și exuberanți, în timp ce nordicii se disting prin seriozitate, stăpânire și chiar tristețe<sup>27</sup>. De asemenea, tot clima este cea care influențează gradul de inteligență al locuitorilor. În acest sens Ibn Haldun contestă afirmațiile lui Galen și al-Mas'udi, care pun înapoierea intelectuală a negrilor pe seama unor deficiențe

20. Vezi M. R., I, p. 169.

21. Vezi Aristotel, *Politica*, Cartea IV: VI-1.

22. Vezi Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, Oxford, 1967, p. 152.

23. Vezi M. R., I, pp. 169-170.

24. Vezi M. R., I, p. 170.

25. Vezi M. R., I, p. 171.

26. "A atribui culoarea neagră a pielii locuitorilor din sud faptului că sunt descendenți lui Ham, înseamnă a nu ține seama de adevărata natură a climei calde și de influența pe care o exercită asupra ființelor care trăiesc în mijlocul ei". (M. R., I, p. 170).

27. Vezi M. R., I, pp. 174-175.



psihice structurale, specifice rasei, susținând că adevărata explicație a acestui fenomen se găsește în condițiile climatice speciale, care afectează funcționalitatea normală a creierului<sup>28</sup>.

Strâns legată de climă și peisajul geografic, este influența exercitată de hrană asupra corpului și caracterului oamenilor. Problema efectelor produse de deosebirile de hrană este tratată numai pentru zonele temperate unde, în anumite regiuni, din cauza fertilității solului, alimentele se pot obține cu ușurință, în timp ce în altele natura a fost mai puțin darnică, obținerea lor făcându-se cu efort. În general, din punctul de vedere al sănătății fizice și psihice, abundența este un dezavantaj<sup>29</sup>. Acest adevăr este valabil nu numai comparând din punctul de vedere al fertilității diferite regiuni, ci chiar în interiorul aceluiași teritoriu. Țăranii care se hrănesc frugal sunt superiori orașenilor care își pregătesc hrana cât mai rafinat cu putință<sup>30</sup>. Abundența de alimente grase determină o evidentă greutate în activitatea organismului și a spiritului, manifestată sub forma lipsei de vigoare fizică și îndepărtării de practicile morale și religioase<sup>31</sup>.

Constatarea existenței unei influențe a mediului geografic asupra vieții omului nu constituie o descoperire a lui Ibn Haldun. Anticii observaseră deja existența acestei influențe și i-au urmărit efectele. Hippocrate a studiat acțiunea exercitată de cadrul geografic asupra conformației fizice și temperamentului oamenilor, menționând însă că nu este vorba de un determinism riguros, îndeosebi în ceea ce privește latura psihică a comportamentului uman<sup>32</sup>. În aceeași direcție s-au orientat studiile lui

28. Vezi M. R., I, pp. 175-176.

29. Vezi M. R., I, p. 178.

30. Vezi M. R., I, p. 180.

31. Vezi M. R., I, pp. 182-183.

32. "Locuitorii regiunilor muntoase, de înaltă altitudine, stâncoase și străbătute de ape, unde variațiile climatice sezoniere sunt mari, vor avea trupuri solid construite, rezistență și un temperament curajos. Locuitorii depresiunilor nesănătoase, acoperite de mlaștini, expuse mai mult vânturilor calde, decât vânturilor reci, care folosesc apă rea pentru băut, în loc să fie bine dezvoltati, sunt dimpotrivă scunzi, grași și cu un temperament agitat. Curajul și îndrăzneala nu le sunt proprii, dar ei și le pot dezvolta sub influența instituțiilor. În majoritatea cazurilor se constată că trupul uman și caracterul variază după natura țării". (Le Traité des aires, des eaux et des lieux, în Littré, Les Oeuvres, Paris, 1861).

Poseidonios<sup>33</sup>, considerat drept întemeietorul etnologiei ca știință. Gânditorul stoic afirmă însă că atât caracterele fizice, cât și cele psihice ale unui popor sunt determinate de factorul climatic<sup>34</sup>. Problema i-a preocupat și pe Platon<sup>35</sup> și Aristotel<sup>36</sup>, dar, deși ambii și-au dat seama de importanța subiectului, nici unul nu a depășit nivelul constatărilor cu caracter general, extrase din observații asupra dependenței de condițiile climatice ale însușirilor sufletești individuale, ale formelor de organizare politică, precum și nivelului de dezvoltare economică a popoarelor.

Superioritatea lui Ibn Haldun asupra antecursorilor, în modul de a trata problema influenței cadrului geo-climatic, constă în primul rând în amploarea, complexitatea și caracterul sistematic al studiului. Din acest punct de vedere, el este mai apropiat de modul de a aborda același subiect specific gânditorilor moderni decât de cel al precursorilor săi din Antichitate. Ca urmare, în contextul acestui interesant câmp problematic, pe care sociologia modernă l-a înglobat definitiv în domeniul ei de cercetare, autorul *Prolegomenelor* trebuie considerat mai degrabă ca deschizător de drumuri decât un continuator al antecursorilor. Mult mai pregnantă este latura de originalitate din concepția sa despre influența climei asupra existenței sociale, decât părțile care prezintă asemănări cu vederile gânditorilor anteriori.

În general, comentatorii contemporani subliniază acest fapt prin referiri la "teoria climei" a lui Montesquieu. Dar tot atât de utilă pentru cunoașterea evoluției gândirii sociologice moderne este relația care poate fi stabilită între autorul *Prolegomenelor* și umanistul francez Jean Bodin<sup>37</sup>, precursor direct al lui Montesquieu. Această relație este însă de obicei omisă, fie pentru că paralelismul

33. Poseidonios (135-151), filozof stoic, elevul lui Panetius din Rhodos. Din opera sa nu au mai rămas decât fragmente.

34. Vezi *Istoria Generală a Științei*, publicată sub conducerea lui René Taton, trad. rom., vol. I, București, 1970, p. 393.

35. Vezi Platon, *Legile*, Cartea V.

36. Vezi Aristotel, *Politica*, Cartea IV: VI-1.

37. Ideile lui Jean Bodin despre influența factorului geo-climatic asupra existenței oamenilor și instituțiilor politice, sunt exprimate în Cartea V-a a principalei sale opere, *De la République*, apărută în 1576.



dintre ideile formulate de Ibn Haldun asupra influenței mediului și ideile umanistului francez nu a fost sesizat<sup>38</sup>, fie pentru că o relație cu autorul *Spiritului Legilor* este considerată mai avantajoasă pentru a evidenția rolul de pionier al gânditorului arab în studiul influenței mediului asupra societății.

Mai interesante însă decât asemănările ce se pot stabili între teoria lui Ibn Haldun asupra acțiunii mediului și teoriile gânditorilor europeni asupra aceluiași subiect, sunt deosebiri. În timp ce Montesquieu consideră climatul ca factorul cu influență determinantă<sup>39</sup> asupra societății, prin amprenta pe care și-o pune atât asupra fizicului și psihicului indivizilor, cât și asupra caracterului legilor, structurii instituțiilor și moravurilor grupurilor umane, gânditorul arab, recunoscând importanța acestui factor, introduce un element nou, reacția oamenilor față de condițiile naturale. Prin această idee, poziția lui Ibn Haldun este mult mai apropiată de gândirea contemporană asupra rolului condițiilor geo-climatice decât determinismul lui Montesquieu<sup>40</sup>. Subliniind capacitatea omului de a reacționa la condiționările impuse de natură, autorul *Prolegomenelor* evită adoptarea unui punct de vedere axat pe ideea fatalismului mediului fizic<sup>41</sup>.

38. Cronologic, cei doi gânditori sunt mult mai apropiați. (*Prolegomenele*: 1377; *De la République*: 1576; *De l'esprit des lois* (1748), dar ipoteza că gânditorul francez ar fi cunoscut opera lui Ibn Haldun este hazardată. O astfel de presupunere nu ar putea fi susținută decât pe baza bogatelor cunoștințe posedate de Jean Bodin despre religia musulmană, așa cum rezultă din dialogul său *Colloquium heptaplomeres*. În schimb, se poate preciza că ambii gânditori au cunoscut și utilizat opera lui Galen, *De usu partium corporis humani*, ca bază de date pentru relația dintre climă și temperamentul uman. (Vezi M. R., I, p. 90, p. 175, p. 210; M. R., I, p. 149 și J. Bodin, *op. cit.*, p. 145, p. 146, p. 150) și că amândoi au respins determinismul strict al concepției omului de știință grec.

39. "Dacă este adevărat că trăsăturile caracteristice ale minții și pasiunile inimii sunt extrem de deosebite în diferite clime, atunci legile trebuie să corespundă și deosebirii dintre aceste pasiuni, și deosebirii dintre aceste trăsături caracteristice" (Montesquieu, *Despre Spiritul Legilor*, București, 1964, I Cartea XIV Cap. I: Ideea generală, p. 283).

40. Concepția determinist-geografică a lui Montesquieu este criticată de pe pozițiile materialismului istoric de Günter Heyden în *Critica geo-politicii germane*, București, 1960, pp. 20-32.

41. Vulnerabilitatea teoriei determinismului geo-climatic a fost sesizată de însuși Montesquieu, care s-a străduit să-i aducă anumite corecturi. El consideră că manifestarea anumitor caractere rezultate din acțiunea mediului poate fi limitată prin sistemul

Reacția la influența mediului constituie modalitatea prin care societatea încearcă să se elibereze de arbitrarul constantelor geo-climatice care condiționează atât existența omului, cât și dezvoltarea socială. Intensitatea cu care se produce, ca și rezultatele obținute sunt însă și ele expresia aceluiași condiționări. În regiunile cu condiții naturale aspre, cele cu o climă excesiv de călduroasă, ca și cele foarte reci, reacția grupului se limitează la adaptarea la mediu. În aceste regiuni, omul este obligat să trăiască pe o treaptă de viață vecină cu animalitatea, consumându-și întreaga energie pentru a căuta sau a-și produce hrana cu unelte primitive<sup>42</sup>. Dimpotrivă, în regiunile cu condiții favorabile, acțiunea factorilor naturali poate fi dominată, modelată sau evitată. Aici viața oamenilor se desfășoară pe o treaptă superioară, se construiesc orașe, se fac canalizări și irigații, hrana se produce în cantități suficiente, meșteșugurile se dezvoltă și între diferitele comunități au loc schimburi comerciale<sup>43</sup>.

Pe baza acestor constatări, Ibn Haldun trage concluzia că între mediu și grup nu există o relație de cauzalitate univocă. Acțiunea cadrului natural și reacția societății dau naștere unui sistem complex de interacțiuni cu caracter de proces, a cărui finalitate primară este satisfacerea necesității fundamentale a omului - nevoia de hrană. Esența acestui proces este concentrată de autorul *Prolegomenelor* într-un concept central pentru concepția sa sociologică, exprimat prin termenul *ma'âsh*<sup>44</sup>. În conținutul său sunt sintetizate toate modalitățile empirice și raționale de obținere a hranei, relațiile care se stabilesc între om și natură - acțiunea mediului și reacția societății - ca și raporturile dintre oameni, într-un cuvânt tot ceea ce gândirea modernă include în conceptul de activitate economică<sup>45</sup>.

legislativ. "Legiuitori răi au fost cei care au favorizat viciile, datorate climei, iar buni, cei care s-au împotrivit acestor vicii". (Montesquieu, *op. cit.*, p. 288). Aceeași idee este exprimată și de Bodin "... disciplina legilor poate modifica caracterele naturale ale oamenilor". (J. Bodin, *op. cit.*, p. 146).

42. Vezi M. R., I, p. 168, p. 252.

43. Vezi M. R., I, pp. 249-250.

44. Accepțiunea pe care Ibn Haldun o acordă termenului *ma'âsh* este de "nevoie de hrană" și "modalități pentru obținerea ei". (M. R., II, p. 315).

45. Vezi Nassif Nassar, *op. cit.*, p. 123. "Grupul social își asigură viața crescând



Importanța pe care Ibn Haldun o atribuie activității economice nu trebuie să conducă însă la concluzia că *Prolegomenele* conțin un compartiment de preocupări cu caracter strict economic, așa cum este capitolul despre hrematistică din *Politica* lui Aristotel<sup>46</sup>. Fără îndoială că investigațiile sale în acest domeniu oferă posibilitatea de a se extrage o serie de observații, constatări și concluzii interesante pentru istoria doctrinelor economice<sup>47</sup>, dar în acest context ele apar întotdeauna subordonate perspectivei sociologice.

Această orientare i-a dat posibilitatea să determine anumite corelații fundamentate pe fenomene și explicații de natură economică, într-o interpretare mult mai apropiată de ideile cu care operează curent gândirea contemporană decât înțelegerea pe care au avut-o anticii despre semnificațiile economice. În timp ce, de pildă, Aristotel, în analiza sa asupra modului în care se dobândesc bunurile, face complet abstracție de rolul muncii<sup>48</sup>, pentru autorul *Prolegomenelor* munca este forma în care se manifestă în fapt reacția societății față de condițiile mediului<sup>49</sup>, ea reprezentând

animale, cultivând pământul, vânând sau pescuind, fabricând produse și făcând schimburi comerciale. În înțelegerea pe care Ibn Haldun o acordă termenului *ma'āsh*, creșterea animalelor, agricultura, vânătoria, pescuitul, meșteșugurile și comerțul sunt activități înglobate în acest concept."

46. Vezi Aristotel. *Politica*. Cartea I. Cap. III-IV-V. București. 1924. pp. 32-48.

47. În acest sens vezi. Mahmassani Sobhi. *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun*. Lyon. 1932. Pentru economiști, ideile economice ale lui Ibn Haldun furnizează un bogat material, care se pretează la o amănunțită considerare. Analizând acest material H. Simon ajunge la concluzia că autorul *Prolegomenelor* poate fi caracterizat ca un reprezentant al ideologiei precapitaliste.

48. Vezi St. Bezdechi. *Introducere la Aristotel - Politica*, p. 11.

49. "Profitul este valoarea realizată prin munca oamenilor... Omul poate obține anumite câștiguri, fără efort propriu, așa cum se petrece, de pildă, cu efectele ploii care ajută ogoarele să prospere, dar aceste fapte sunt numai accesorii. Eforturile proprii trebuie combinate cu ele... Profitul rezultă numai din strădania de a-l obține și numai prin efortul de a ajunge la el... Munca omenească este absolut necesară pentru orice câștig și bogăție. Când sursa profitului este activitatea directă, ca de exemplu exercitarea unui meșteșug, rolul muncii este evident. Când însă sursa câștigului sunt plante sau animale, acest lucru nu este tocmai evident, dar și în aceste cazuri munca este necesară. Fără muncă omenească nu se poate obține nici un câștig și nici un rezultat util". (M. R., II, pp. 311-313). În acest citat termenii "profit" și "câștig" sunt folosiți pentru a indica efectul care rezultă din producția de bunuri. "Profitul este valoarea realizată prin muncă". (M. R., II, p. 272).

izvorul civilizației și baza tuturor valorilor materiale și culturale. "Toate ne sunt date de Dumnezeu. Dar pentru orice profit și acumulare de bunuri, este necesară munca omenească"<sup>50</sup>. Natura indeletnicirilor, gradul de perfecționare al mijloacelor de producție folosite, nivelul atins în diviziunea socială a muncii, raporturile ce se stabilesc între oameni în activitatea productivă, numărul populației și îndeosebi a populației active, sunt aspecte care rețin atenția lui Ibn Haldun, considerându-le factorii esențiali în determinarea structurii grupurilor sociale.

"Deosebirile dintre formele de viață ale grupurilor sociale sunt rezultatul modalităților diferite în care ele își procură bunurile necesare existenței"<sup>51</sup>. Această formulare, prin care Ibn Haldun exprimă fără echivoc importanța pe care o acordă activității economice pentru existența socială, este adeseori comparată de comentatori cu acea frază în care este sintetizată esența concepției sociologice marxiste: "Modul de producție al vieții materiale determină în general procesul vieții sociale, politice și spirituale"<sup>52</sup>.

Pe baza asemănării de conținut dintre cele două idei s-a încercat să se tragă concluzia asupra fondului marxist al gândirii sociologice a lui Ibn Haldun. O astfel de concluzie reprezintă desigur o exagerare, deoarece materialismul dialectic și istoric, ca și economia politică marxistă, nu reprezintă o apariție spontană, datorată exclusiv inspirației unui gânditor, ci expresia unui anumit context istoric, care în nici un caz nu a existat în epoca lui Ibn Haldun. Observațiile sale neafectate de prejudecăți asupra realității sociale i-au dat însă posibilitatea să sesizeze importanța factorului economic pentru existența grupurilor umane, iar în acest sens E. Rosenthal are dreptate când afirmă: "Ibn Haldun a fost primul gânditor care a văzut importanța economicului pentru întreaga viață a oricărei societăți organizate în stat"<sup>53</sup>.

Importanța pe care Ibn Haldun o acordă muncii omenești în producția de bunuri, nu constituie un temei justificat pentru a-l

50. M. R., II, p. 313.

51. M. R., I, p. 249.

52. K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice*, București, 1960, p. 9.

53. Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, p. 90.



considera drept un precursor al lui Marx, ci doar un argument în plus pentru a sublinia caracterul modern al gândirii sale. Pentru autorul *Prolegomenelor* economicul este numai unul dintre factorii care determină structura și evoluția societății. Presupunând activitatea economică ca o premiză necesară pentru organizarea politică și pentru activitatea culturală, el nu exclude posibilitatea ca, în anumite cazuri, rolul de factor determinant să fie îndeplinit de sistemul politic, de intensitatea solidarității între membrii grupului, de religie, de nivelul moral al societății sau de înfăptuirile pe tărâm cultural<sup>54</sup>, care pot influența activitatea economică, impunându-i un anumit curs și un anumit ritm de dezvoltare.

Societatea, așa cum o concepe Ibn Haldun, este produsul unui sistem de factori independenți, fiecare dintre ei putând fi în raport cu ceilalți cauză sau efect, în funcție de circumstanțe. În această țesătură complexă de interacțiuni și condiționări reciproce, autorul *Prolegomenelor* acordă un rol preponderent activității economice. Indiferent dacă ea îndeplinește funcția de resort cauzal sau dacă apare numai ca efect al unor cauze de altă natură, toate fenomenele fără excepție, prezintă o componentă economică, de care nu se poate face abstracție fără a deforma sensul real al faptelor.

Transpunând modul în care Ibn Haldun explică existența societății și fenomenalitatea socială în limbaj aristotelic, Mushin Mahdi înglobează activitatea economică în categoria "*cauzelor materiale*"<sup>55</sup> ale civilizației.<sup>56</sup> Demn de reținut din această

54. Vezi Kamil Ayyad, *op. cit.*, p. 105: "Modificările stărilor economice sunt însoțite de o transformare a tuturor stărilor culturale. Prin aceasta economicul este considerat ca un factor important în istorie, ceea ce însă nu este suficient pentru a caracteriza vederile lui Ibn Khaldun ca o concepție economică a istoriei în sens marxist. Căci cu tot rolul precumpănitor pe care Ibn Khaldun îl acordă economicului, el este totuși numai un factor, ca și sentimentul de solidaritate în sânul comunității, credința religioasă și puterea politică, care operează cauzal în istorie. Cu toate că și aceste forțe sunt la rândul lor puternic influențate de economie, în fond sunt totuși independente și ca atare nu pot fi deduse din aceasta".

55. "Într-un fel, cauză se numește lucrul din care se face ceva fiind în el, așa cum este bronzul pentru statuie și argintul pentru cupă". (Aristotel, *Fizica* II-3-1946, București, 1960, p. 38).

56. Vezi M. Mahdi, *op. cit.*, p. 232-234.

interpretare nu este însă atât corelația ce se poate stabili între filozofia antică și Ibn Haldun în postura de continuator al gândirii clasice arabo-musulmane<sup>57</sup>, cât ideea că activitatea economică constituie substratul material al formelor sociale. Interpretării lui Mahdi îi scapă însă faptul că, în timp ce Aristotel aplică principiul cauzalității pentru explicarea producerii lucrurilor<sup>58</sup>, autorul *Prolegomenelor* îl aplică în explicarea producerii evenimentelor, ceea ce pare să constituie tocmai "*deosebirea esențială față de concepția modernă*"<sup>59</sup>, și aceasta într-un domeniu neinvestigat până atunci cu mijloace științifice: realitatea socială.

Formularea principiului în baza căruia formele sociale sunt expresia modalităților diferite de procurare a hranei, nu constituie pentru Ibn Haldun o idee generală, ci posibilitatea de a opera clasificări cu caracter sociologic<sup>60</sup>, delimitând tipuri distincte de societăți. În raport de conținutul criteriului pe care-l utilizează - activitatea economică - Ibn Haldun face distincția între două tipuri fundamentale de organizare socială: societatea sau civilizația primitivă - *badāwah* și societatea sau civilizația sedentară - *badārah*.

Privite prin prisma activității economice care le definește structura, grupurile aflate în stare de primitivism se indeletnicesc cu agricultura sau cu creșterea vitelor. Viața lor se desfășoară în câmp sau în deșert, ca o consecință firească a necesității de a avea

57. *Idem*, p. 10.

58. Concepția prin care "*se consideră faptele sociale ca lucruri*" (Emile Durkheim: *Regulile metodei sociologice*, București 1974, p. 68) este un produs al gândirii sociologice contemporane, fără corespondent în gândirea antică. Pentru Aristotel accepțiunea conceptului de lucru se limitează numai la domeniul existenței fizice.

59. Pavel Apostol, *Introducere la Aristotel, Fizica*, Introducere, București, 1960, p. LXXV.

60. Ideea clasificărilor cu caracter sociologic aparține gândirii moderne. "Noțiunea aceasta a speciei sociale are de altfel marele avantaj de a pune la îndemână un termen mediu între cele două concepții contrare ale vieții colective care de multă vreme au separat spiritele: este vorba de nominalismul istoricilor și de realismul extrem al filozofilor. Pentru istoric, societățile constituie tot atâtea individualități eterogene, incomparabile între ele... Pentru filozofi, dimpotrivă, toate aceste grupări particulare care se numesc triburi, cetăți, națiuni, nu sunt decât combinații contingente și provizorii, fără de realitate proprie. Nu este reală decât omenirea și din însușirile generale ale naturii umane decurge întreaga evoluție socială". (E. Durkheim, *op. cit.*, pp. 121-122.)



ogoaie și pășuni<sup>61</sup> Organizarea socială și cooperarea îi ajută să-și procure minimul necesar de hrană, adăpost și căldură, dar sunt incapabili să depășească nivelul necesităților imediate. Această formă de organizare socială este caracteristică grupurilor de arabi nomazi, populațiilor cu un stil de viață semisedentar și comunităților de agricultori nonarabi<sup>62</sup>.

Grupurile primitive constituie forma primară de organizare socială, "agregatele sociale simple"<sup>63</sup>, cum le denumeste Herbert Spencer. Deși din punctul de vedere al modalității concrete de activitate economică ele pot fi clasificate în societăți nomade, semisedentare sau de agricultori, criteriul care justifică gruparea lor în cadrul aceleiași specii sociale - categoria societăților simple - este imposibilitatea de a le descompune în alte forme sociale cu o structură mai liniară, fără a le desființa ca realități socioeconomice; pe o treaptă inferioară lor nu se găsesc decât indivizii care le alcătuiesc<sup>64</sup>.

Cel de al doilea tip social - societatea sedentară - își face apariția în urma unui proces de creștere posibilităților societății simple primitive de a-și procura bunurile necesare existenței. Acumulările cantitative din activitatea economică generează prefaceri calitative în structura socială, apariția unui nou tip de societate. "Când însă condițiile de viață ale celor ce muncesc pentru a-și câștiga existența devin mai comode, ajungând la un stadiu de înavuire și bunăstare care depășește necesarul, aceasta le oferă posibilitatea de răgaz și de o viață mai ușoară. În această situație ei cooperează pentru a produce lucruri care depășesc necesitățile imediate. Ei folosesc mai multă hrană și mai multă

61. Vezi M. R., I, p. 249.

62. Vezi M. R., I, p. 251

63. Explicând ce înțelege prin "societatea simplă", filozoful englez H. Spencer afirmă: "Nu avem nimic mai bun de făcut decât să privim drept societate simplă pe aceea care formează un tot nesupus față de altul și ale cărei părți conlucrează, cu sau fără centru regulator, în vederea unor scopuri de interes public". (H. Spencer, *Principes de sociologie*, II, Paris, 1883, p. 136).

64. Completând înțelesul conceptului de "societate simplă", E. Durkheim precizează că "ea este un agregat social care nu cuprinde și n-a cuprins niciodată în sânul său nici un alt agregat mai elementar, ci se desface imediat în indivizi." (E. Durkheim, *op. cit.*, p. 127).

îmbrăcăminte, depun eforturi pentru a-și mări locuințele, și a construi orașe și cetăți de apărare. Acest nou stadiu este urmat de o creștere a confortului și a vieții ușoare, care conduc la formarea în cel mai înalt grad a obișnuinței pentru lux. Ei se mândresc cu modul de preparare a hranei și cu o bucătărie rafinată, cu varietatea costumelor splendide de mătase și de brocart pe care le folosesc, cu construirea unor edificii și turnuri din ce în ce mai înalte, cu mobilierul ales al locuințelor și cu strădania de a cultiva la maximum meșteșugurile și artele... Aceștia sunt sedentarii, adică locuitorii orașelor și localităților, din rândul cărora unii își câștigă existența cu meșteșugurile și artele, în timp ce alții se îndeletnicesc cu comerțul<sup>65</sup>.

Claritatea textului face inutil orice comentariu în legătură cu importanța pe care Ibn Haldun o acordă factorului economic în definirea caracterelor structurale ale speciilor sociale. Ele exprimă modalități diferite ale capacității naturale a grupurilor umane de a reacționa la condiționările mediului prin activitate economică. De aceea, conchide autorul *Prolegomenelor*, "este clar că atât Beduinii<sup>66</sup> (grupurile primitive), cât și societatea sedentară sunt forme sociale naturale, care există din necesitate"<sup>67</sup>.

**Solidaritatea socială.** Distincția stabilită de autorul *Prolegomenelor* în baza deosebirilor de activitate economică între societatea primitivă și societatea sedentară nu constituie unicul criteriu care particularizează formațiunile sociale. În cadrul aceleiași specii, grupurile umane diferă unele de altele din punct de vedere cantitativ, în sensul numărului membrilor care le alcătuiesc. În fața acestei constatări se ridică în mod firesc întrebarea asupra cauzei care face ca în cadrul aceleiași specii sociale să existe deosebiri de dimensiuni. Întrebarea este pe deplin justificată, dacă se ține seama de faptul că în natură condițiile de viață sunt constante pentru

65. M. R., I, pp. 249-250.

66. Ceea ce înțelege Ibn Haldun prin Beduini nu reprezintă în mod obligatoriu populația nomadă din deșert. În această denumire el include frecvent, în funcție de context, și populația rurală care se îndeletnicește cu agricultura și creșterea vitelor (Vezi F. Rosenthal, *op. cit.*, p. LXXXVII).

67. M. R., I, p. 250.



regiuni geografice întinse și deci nu ar trebui să existe nici un motiv care să trezească atracție pentru participarea la o anumită organizație socială în dauna alteia. În realitate, însă, această atracție există. Ea se manifestă sub forma dorinței exprimate de fiecare ființă umană de a face parte numai dintr-o anumită formație socială și a coopera numai cu anumiți semenii. Explicația acestui fenomen este pusă de Ibn Haldun pe seama acțiunii unei forțe lăuntrice ființei umane - "*asabiyyah*" - care generează afinități specifice între oameni, contribuind prin aceasta la structurarea grupurilor umane în anumite limite și cu un anumit conținut.

Încercările de a transpune înțelesul acestui termen (foarte frecvent utilizat în cuprinsul *Prolegomenelor*), într-un corespondent modern, s-au izbit de dificultatea creată de multitudinea de nuanțe pe care le poate exprima în funcție de contextul în care este întrebuintat. De aici și gama foarte variată de traduceri asupra cărora s-au oprit comentatorii. Menționarea lor este în orice caz utilă, întrucât, pe de o parte ele au darul să surprindă ceva din ceea ce de fapt înseamnă "*asabiyyah*", iar pe de altă parte pun în evidență complexitatea semnificațiilor posibile.

De Slane, obligat de context, folosește o traducere elastică, găsindu-i corespondente în "*spirit de corp*", "*simpatie*", "*partid*", sau uneori, când nu se poate fixa asupra unui anumit sens, lasă cuvântul netradus.

Mai puțin inspirat, Kremer<sup>68</sup> încearcă să traducă "*asabiyyah*" prin "*ideea națională*". O traducere apropiată - "*naționalism*" - este propusă de Khemiri.<sup>69</sup> Ayyad prezintă, ca și De Slane, mai multe semnificații: "*înrudire de sânge*", "*sprijin reciproc între rudele de sânge*" sau "*vitalitatea unui trib exteriorizată printr-o voință unitară*". Ritter<sup>70</sup>, după ce subliniază apropierea dintre "*asabiyyah*" și conceptul lui Machiavelli "*virtu*", găsește o traducere mai apropiată de sensul pe

68. Vezi A. Kremer, *Ibn Khaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche*, Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil-hist Klasse (Vienna) XCIII, pp. 581-634.

69. Vezi Tahir Khemiri, *Der Asabiyya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldun*, Der Islam XXIII, Berlin, 1936.

70. Vezi Hellmut Ritter, *Irrational Solidarity Groups. A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldun*, Oriens, Leiden, 1948, pp. 1-44.

care îl acordă Ibn Haldun în expresia "*sentiment de solidaritate*". Utilizând aceeași idee de bază - ideea de solidaritate - Nassif traduce "*asabiyyah*" prin "*solidaritate socio-paternă*". Rosenthal, în traducerea *Prolegomenelor*, folosește ca termen corespondent expresia "*sentiment de grup*". De asemenea, pot fi menționate transpunerile lui Toynbee - "*esprit de corps*", Enan - "*vitalitatea statului sau dinastiei*" și Issawi - "*naționalismul în sensul larg al cuvântului*"<sup>71</sup>.

Explicația unui număr atât de mare de traduceri posibile nu rezidă în inabilitatea sau lipsa de inspirație a traducătorului, ci în conținutul însuși al cuvântului, care se pretează la diverse interpretări. În *Prolegomene*, el este folosit de Ibn Haldun ca termen tehnic, înțelesul lui decurgând din contextul în care este plasat. De aceea este recomandabil ca, în loc de a i se căuta, prin traducere, un corespondent convenabil, să se accepte că este ireductibil, lămurindu-i-se în schimb funcțiunea pe care o îndeplinește în concepția sociologică a gânditorului arab.

"*Asabiyyah*" este un cuvânt de origine preislamică, înțelesul său originar fiind de sprijin orb pentru un membru al grupului, fără a ține seama de justetea cauzei sale. Considerată ca o reminiscență a păgânismului, Islamul a condamnat manifestările negative ale "*asabiyyah*-ei, recomandând dreptcredincioșilor să se debaraseze de această prejudecată tribală. Cunoscând bine sensul primar al termenului, Ibn Haldun face distincția între "*asabiyyah*" păgână, pe care nu o acceptă, și "*asabiyyah*" naturală, pe care o consideră ca unul dintre caracterele firești în comportamentul uman<sup>72</sup>, "*necesar comunității musulmane*"<sup>73</sup>. În această a doua ipostază, "*asabiyyah*", afirmă Ibn Haldun, se manifestă ca afecțiunea pe care un om o simte pentru un frate, sau un apropiat când vreunul din ei este ucis sau nedreptățit, lucru îngăduit și chiar recomandat de Lege.

În forma ei pură "*asabiyyah*" se întâlnește la grupurile de nomazi, unde coeziunea grupului se bazează în principal pe legăturile de rudenie dintre membrii tribului<sup>74</sup>, dar existența unei legături de

71. Traduceri citate de Rollin Chambliss, *op. cit.*, p. 297.

72. Vezi F. Rosenthal, *op. cit.*, p. LXXVIII.

73. M. R., I, p. 414.

74. "Respectul pentru legăturile de sânge este ceva natural printre oameni, cu foarte



sânge nu este o condiție obligatorie pentru participarea la aceeași 'asabiyyah. Dacă un beduin, de pildă, este silit să-și părăsească grupul, pentru o crimă sau pentru un alt motiv specific vieții în deșert, alăturându-se altui grup, el îi adoptă 'asabiyyah și, în timp, conștiința despre trecutul său propriu se pierde, ca și cum ar fi fost zămislit din spița tribului în care s-a integrat. Asupra ideii că 'asabiyyah nu este o forță rasială în sens biologic, precizarea lui Ibn Haldun înlătură orice dubiu. "*O relație client-patron conduce spre o legătură strânsă, exact de aceeași natură ca și cum ar exista o genealogie comună.*"

Cu privire la originea 'asabiyyah-ei Ibn Haldun face o singură mențiune: "*'asabiyyah aparține forțelor naturii*"<sup>75</sup>, fără însă să facă vreo precizare asupra unei eventuale relații de anterioritate genetică în raport de grupul social. Societatea nu s-a născut din 'asabiyyah, dar în procesele sociale ea reprezintă unul dintre factorii determinanți care condiționează structura și devenirea grupurilor umane. Supusă unei analize în spirit modern, pornind de la formele ei de manifestare și de la funcțiunile pe care le îndeplinește, 'asabiyyah apare ca reflexul subiectiv al unei realități biosociale. Din datele furnizate de Ibn Haldun se poate trage concluzia că, în forma ei manifestă, 'asabiyyah este o stare de conștiință, dar elementele din care ia naștere sunt de natură instinctuală. Rădăcinile ei se găsesc în zonele abisale ale sufletului omenesc, de unde, în condițiile vieții sociale, pornirile instinctive se cristalizează în atitudine conștientă, fără însă ca prin această transformare să li se altereze caracterul de forțe primare de natură biologică, deși procesul de transformare se produce cu considerabile adaosuri raționale.

Ca manifestare, 'asabiyyah este definită prin dinamism iar ca finalitate prin tendința de afirmare și dominație. Existența acestor caractere este evidentă îndeosebi în comportamentul triburilor de beduini care trăiesc în condițiile vitrege ale deșertului. Cu cât viața unei formațiuni sociale se desfășoară în condiții mai

*rare excepții. Ele conduc la afecțiunea pentru rude și neamurile de sânge, la sentimentul că nici un rău nu trebuie să se abată asupra lor și nici o distrugere să-i atingă.* (M. R., I, p. 264).

75. M. R., I, p. 328

grele, cu atât se impune prezența unei 'asabiyyah puternică, pentru a da grupului vitalitatea necesară să supraviețuiască.

O primă manifestare a tendinței de afirmare și dominație are loc în interiorul grupurilor primitive în forma competiției pentru întâietate între diferitele 'asabiyyah existente. Dintre ele se impune cea mai vigoasă, obținând supremația asupra celorlalte. Preluarea conducerii nu este însă un scop în sine. Ea este consecința necesității naturale a grupului de a avea la conducere elementele cele mai dotate, selecția făcându-se prin confruntare.

După ce a obținut autoritatea în interiorul grupului, 'asabiyyah tinde spre o formă superioară de viață, spre existența sedentară, organizată sub conducere monarhică. "*Telul spre care conduce 'asabiyyah este autoritatea regală*"<sup>76</sup>. Acest lucru se realizează de obicei în cadrul unui proces de cucerire. Ceea ce se întâmplase mai înainte în interiorul grupului, se petrece acum pe plan social ca un conflict între populația nomadă și cea sedentară, iar pe plan politic în forma războaielor între state. În această ciocnire, întotdeauna va învinge grupul cu cea mai puternică 'asabiyyah.

Dar afirmarea unui grup prin trecerea de la forma de viață nomadă la forma de viață citadină, sub acțiunea de supunere a altor popoare, manifestări specifice unei 'asabiyyah în faza de ascensiune, poartă în sine germenul negației. Dacă la început 'asabiyyah îi împinge pe purtătorii ei spre înfăptuiri și exprimă "*dorința de nestăvilit de a dobândi însușiri demne de prețuire*"<sup>77</sup>, în decursul timpului, la generațiile următoare, se constată mai întâi un fenomen de stagnare și apoi de decădere. În această situație, din interiorul grupului se ridică o nouă 'asabiyyah, care o înlătură pe cea veche și îi ia locul, iar dacă întregul grup este incapabil să găsească înlăuntru resursele revirimentului, este sortit pieirii. Nu o pieire în sens fizic, ci în sens de pierdere a determinărilor pe care le conferă 'asabiyyah.

Cauza principală a procesului de slăbire suferit de 'asabiyyah este belșugul și luxul. Generațiile care moștenesc o stare pentru care nu s-au zbatut își pierd vigoarea, se dedau unei vieți ușoare, uitând că prosperitatea lor se datorează antecesorilor sobri, purtătorii

76. M. R., I, p. 284.

77. M. R., I, p. 291.



unei *'asabiyyah* sănătoase, dinamice și permanent în acțiune. Analiza acestui proces este împinsă de Ibn Haldun până la detaliu, precizându-se destinul inevitabil atât al formațiilor macrosociale și microsociale, cât și al formațiilor politice.

În planul macrosocial succesiunea este nomadism - sedentarism, după care urmează ruina<sup>78</sup>. Același lucru se petrece în plan microsocial cu familia, căreia Ibn Haldun îi limitează existența prosperă de-a lungul a numai patru generații<sup>79</sup>. Statul și dinastiile urmează o cale similară. După ce s-au constituit sub impulsul unei *'asabiyyah* în curs de afirmare, se sting odată cu ea. Înlocuirea unei *'asabiyyah* epuizate poate avea loc ca schimbare de dinastie, așa cum s-a întâmplat la înlocuirea Omayyazilor cu Abbasizii<sup>80</sup>, sau ca desființare a statului și subjugarea populației, așa cum s-au petrecut lucrurile cu perșii<sup>81</sup>.

În analiza asupra dinastiilor, Ibn Haldun subliniază rolul *'asabiyyah*-ei ca forță socială. O "casă" ajunge să dobândească autoritatea regală numai dacă în competiția dintre diferitele *'asabiyyah* tribale, se dovedește superioară față de celelalte, fiind capabilă să le unifice și să le consolideze unitatea. "*Toate aceste grupuri intră atunci sub autoritatea 'asabiyyah-ei superioare*"<sup>82</sup>. Dar după înfăptuirea procesului de sinteză, beneficiarii lui se simt tentați să facă abstracție de motivația socială a competiției care le-a conferit funcția de conducere și; autoritatea regală "*prin natura sa intimă reclamă pentru sine toată gloria, se dedică luxului și preferă liniștea și tihna*"<sup>83</sup>. Din acest moment, finalitatea socială a dinastiei a fost abandonată și înlocuirea ei cu țeluri individuale, contrare sensului *'asabiyyah*-ei care i-a asigurat ascensiunea, va conduce inevitabil, mai întâi la decadența casei domnitoare, apoi la înlăturarea ei.

78. "Hotarul societății este sedentarismul, iar luxul și când s-a atins punctul culminant, se transformă în ruină". (M. R., I, p. 260).

79. M. R., I, p. 279.

80. M. R., I, p. 273.

81. M. R., I, p. 301.

82. M. R., I, p. 336. În baza acestui principiu, Ibn Haldun explică rolul dominant al coreișitilor în istoria Islamului: "coreișitii au fost purtătorii celei mai puternice *'assabiyyah*" (M. R., I, p. 400).

83. M. R., I, p. 336.

Folosirea *'asabiyyah*-ei ca principiu causal în explicarea proceselor sociale este împinsă de Ibn Haldun până la ultima consecvență, prin afirmația că însăși existența și autoritatea religiei depind direct de *'asabiyyah*. "*Toate legile religioase, cultul și ceea ce se cere poporului să respecte, presupun 'asabiyyah... și când ea dispare, dispar și legile religiei, deoarece ele nu pot trăi decât prin asabiyyah*"<sup>84</sup>.

Dacă activitatea economică a constituit cauza materială a societății, *'asabiyyah* îndeplinește, în concepția sociologică a lui Ibn Haldun, funcția de cauză eficientă. Frecvența cu care apare de-a lungul expunerii și utilizarea ei ori de câte ori vrea să explice schimbările care au loc în lumea fenomenelor sociale, sunt o dovadă în plus pentru dezinvoltura cu care autorul *Prolegomenelor* mănuieste instrumentarul științific modern în domeniul sociologiei<sup>85</sup>.

Desigur însă, utilizarea aceleiași explicații cauzale într-un domeniu de manifestări și fenomene sociale extrem de variat este o exagerare. Cu toate acestea, procedeul său prezintă câteva aspecte demne de reținut. În primul rând nevoia de a găsi cauzele eficiente ale faptelor sociale, ceea ce presupune o atitudine riguros științifică față de fenomenele pe care le studiază. Observând prefacerile care au loc în viața grupurilor sociale, Ibn Haldun nu se mulțumește să constate existența lor și nici nu presupune că ele se petrec la întâmplare. La originea oricărei schimbări se găsește o cauză precisă, care în cazul fenomenelor sociale este *'asabiyyah*. În al doilea rând, nu trebuie să se uite că realitatea pe care o studiază autorul *Prolegomenelor* este lumea arabo-musulmană, în sânul căreia, îndeosebi pentru triburile de beduini, explicarea fenomenelor pe baza *'asabiyyah*-ei poate fi considerată ca suficientă. Și, în sfârșit, în al treilea rând, universalitatea unui principiu causal - în speță *'asabiyyah* - cu aplicabilitate asupra întregului domeniu de fenomene studiat, răspunde unei necesități intrinseci oricărei științe, necesitatea de a stabili legi în sensul descoperirii unor raporturi

84. M. R., I, pp. 414-416.

85. "Când deci vrem să explicăm un fenomen social, trebuie să căutăm separat cauza eficientă care îl produce și funcția pe care o îndeplinește". (E. Durkheim, op. cit., p. 138).



esențiale, necesare, constante și repetabile ale unor fapte și fenomene. Caracterul limitat la societatea arabo-musulmană al raporturilor cu caracter de lege statuate de Ibn Haldun nu trebuie să surprindă. *"Ceea ce este propriu legilor în sociologie este faptul că ele sunt foarte rar valabile în orice timp și loc. Fiecare dintre corelațiile și relațiile funcționale pe care ele le exprimă nu este exactă decât în anumite tipuri de societăți, la anumite epoci și în anumite împrejurări"*<sup>86</sup>.

**Organizarea politică.** Studiul factorului politic ca determinantă a existenței sociale este în general mai dificil decât studiul activității economice sau al sentimentului de solidaritate<sup>87</sup>. Aceasta întrucât adoptarea unei perspective pur sociologice în analiza fenomenului organizării și conducerii politice presupune din partea cercetătorului grija de a evita atât generalitățile filozofice, cât și referirile la aspectele normative sau istorice ale realităților politice.

Se pare că Ibn Haldun a fost deplin conștient de existența acestei dificultăți. Maniera sa de a aborda problema organizării politice ca o dimensiune absolut necesară în existența colectivităților umane, ca și considerarea conducerii ca o funcție socială, constituie dovada unui efort evident de a stabili un raport direct, neafectat de idei filozofice, principii normative sau expuneri istorice, între societate și formele de organizare politică. De pe această poziție, studiul său se canalizează spre cercetarea originii, evoluției, duratei și dezagregării puterii, în strânsă dependență de toate celelalte aspecte ale vieții sociale. Desigur însă că, pentru a-și fundamenta concepția sociologică, este obligat să facă frecvente referiri la realitățile politice concrete și să se servească de exemplificări istorice. Baza de date utilizată în acest scop este lumea pe care o cunoaște bine, cadrul de cultură islamic. Acest lucru nu trebuie însă să conducă la concluzia că Ibn Haldun ar fi un teoretician politic al Islamului, așa cum îl consideră Hamilton Gibb sau Mahmoud

86. Gaston Bouthoul, *Traité de sociologie*, Paris 1959 (Text reprodus în *Sociologia franceză contemporană*, București, 1971, p. 45).

87. Vezi Nassar Nassif, *op. cit.*, p.

Rabî<sup>88</sup>. Considerațiile sale asupra originii și evoluției formelor politice din lumea islamică au caracter strict sociologic, iar circumscrierea lor la un anumit orizont limitat nu le alterează acest caracter.

Originea puterii politice se găsește, după Ibn Haldun, în natura conflictuală a ființei umane. Tendințele asociative, expresie a necesității de cooperare în vederea producerii bunurilor necesare existenței, sunt permanent tulburate de natura animalică a omului, înclinată spre agresivitate împotriva semenilor și spre dezordine socială<sup>89</sup>. Pentru anihilarea acestor tendințe, care dacă ar deveni precumpănitoare ar periclita condiția socială (singura care asigură posibilitatea supraviețuirii), grupul social acceptă, din necesitate, pe unul dintre membrii săi în postura de conducător *"care să dispună de putere și autoritate, astfel încât nimeni să nu aibă posibilitatea să-și atace semenul"*<sup>90</sup>. Privită la acest nivel, fără precizări suplimentare, concepția lui Ibn Haldun despre raportul dintre natura umană și organizarea politică reprezintă o poziție intermediară între punctul de vedere al lui Aristotel, care, pornind de la premiza naturii sociale a omului, considera statul ca pe o realitate naturală, anterioară și necesară în raport cu existența individuală<sup>91</sup>, și filozofia lui Hobbes, care vede în apariția formelor de viață socială organizată politic un epifenomen determinat de experiența consecințelor nefaste provocate de manifestarea firii omenești, neîngrădită de o convenție care să limiteze comportamentul antisocial de la natură al oamenilor<sup>92</sup>.

88. În acest sens, vezi H.A.R. Gibb, *The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory* (Bulletin of the School of Oriental Studies VII, 1, London, 1933) și Muhammad Mahmoud Rabî, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, 1967.

89. Vezi M. R., I, p. 90.

90. M. R., I, p. 92.

91. *"Și este clar că din natură Statul este anterior familiei și fiecăruia dintre noi: căci corpul trebuie să existe mai înainte de organe... Așadar din natură există în toți instinctul pentru asemenea comunitate..."* (Aristotel, *Politica*, Cartea I, Cap. I, 12-13).

92. Bertrand Russell rezumă astfel filozofia socială a lui Hobbes: *"În stadiul natural, înainte de a exista orice guvernare politică, fiecare om dorește să-și păstreze libertatea proprie; dar, în același timp, să-i domine pe toți ceilalți; aceste două dorințe sunt dictate de instinctul de autoconservare. Din conflictul dintre oameni se naște un război al tuturor împotriva tuturor, care face viața urâtă, brutală și seacă..."*



Organizarea politică corespunde pentru Ibn Haldun unei duble necesități: naturală și socială. Caracterul ei natural decurge din structura conflictuală a fondului uman, în care ciocnirea dintre însușirile bune și însușirile rele se rezolvă în favoarea celor dintâi, ca urmare firească a ponderii lor mai mari. Omul este și bun și rău, dar este mai mult bun decât rău. Acest fapt îl conduce la organizare politică și la acceptarea autorității în scopul anihilării pornirilor negative, a căror origine se găsește în ceea ce omul are comun prin natura sa cu animalele<sup>93</sup>.

Originalitatea lui Ibn Haldun în explicarea organizării politice pe baza elementelor care caracterizează natura umană nu constă în modul de a pune problema, ci în soluție. Înaintea sa, Aristotel, iar după el Hobbes, și-au fundamentat concepțiile asupra originii organizării politice, pornind de la analiza aceleiași realități - natura umană - concluziile fiind doar diferite. Mult mai interesantă însă și mai apropiată de gândirea modernă este motivarea organizării politice ca necesitate socială, motivare care, fapt inexplicabil, este trecută cu vederea de comentatori, deși tocmai în ea rezidă originalitatea concepției sale ca expresie a modalității sociologice de a aborda problema.

*“Oamenii nu pot trăi și exista decât organizați social și cooperând în scopul obținerii hranei și celorlalte bunuri necesare vieții. În stadiul organizat, necesitatea îi obligă să stabilească raporturi între ei pentru a-și satisface nevoile. Deoarece însă nedreptatea și agresivitatea fac parte din firea animalică a omului, unii vor fi tentați, în mod natural, să pună mâna pe ceea ce au nevoie. Alții, dimpotrivă, vor încerca să-i împiedice să ia, justificați de furia, mânia și reacțiunea puternică, manifestării specifice firii omenești, ori de câte ori proprietatea cuiva este amenințată. Acest*

*Omul scapă de aceste rele unindu-se în comunități, fiecare subordonată unei autorități centrale. Acest fapt se petrece prin intermediul unui contract social... Scopul restricțiilor pe care oamenii și le impun este autoconservarea în războiul universal generat din înclinația pentru libertate proprie și pentru a-i domina pe alții”. (B. Russell, op. cit., p. 535).*

<sup>93.</sup> *“În ceea ce privește însușirile naturale și capacitatea de a judeca logic, omul este mai înclinat spre bine decât spre rău, deoarece răul este expresia naturii sale animalice, în timp ce ființa umană este caracterizată prin bunătate... Însușirile bune ale omului se potrivesc cu organizarea și autoritatea politică”. (M. R., I, p. 291).*

*lucru creează neînțelegeri. Neînțelegerile conduc la ciocniri, iar ciocnirile conduc la tulburări, la vărsări de sânge și la pierderi de vieți, care au ca urmare distrugerea speciei umane. De aceea, oamenii nu pot să trăiască în stare de anarhie, fără un conducător care să le reglementeze raporturile. Ei au nevoie de o persoană care să-i constrângă. Acesta este conducătorul politic, care, ca o consecință a comportamentului uman, trebuie să dispună de putere și să exercite o autoritate efectivă”<sup>94</sup>.*

Transpus în limbaj modern, conținutul citatului de mai sus surprinde în primul rând prin claritatea cu care Ibn Haldun identifică relațiile sociale, în ceea ce ele au esențial, cu relațiile de producție, de repartitie și de proprietate. Însă pentru ca acest sistem complex de relații să funcționeze normal, este necesară intervenția unui factor coordonator, care prin capacitatea sa de organizare, reglare și control să asigure ordinea și echilibrul în societate. Acest rol revine statului și suveranității.

Pentru Ibn Haldun organizarea politică se identifică cu cauza formală a societății. *“Statul și suveranitatea sunt pentru societate ceea ce este forma pentru materie, și anume tiparul care, prin aspectele particulare pe care le pune în evidență, asigură existența materiei. Filozofia a stabilit că una nu poate fi separată de cealaltă și, ca urmare, nu poate fi conceput un stat fără societate, nici o societate fără stat, deoarece prin natura lor, oamenii trebuie să coopereze și acest lucru reclamă cu necesitate existența unei autorități restrictive... Aceasta este semnificația statului. În concluzie aceste două realități nu pot fi separate, dezintegrarea uneia din ele influențând pe cealaltă, întocmai după cum neexistența uneia are ca urmare neexistența celeilalte”<sup>95</sup>.*

Interpretând acest citat, Mushin Mahdi găsește un temei în plus pentru a sublinia dependența gândirii lui Ibn Haldun de gândirea aristotelică și de filozofia musulmană clasică, îndeosebi de filozofia lui Averroes<sup>96</sup>. Corelația, deși justă în contextul citatului, este exagerată ca generalizare și Nassif Nassar are

<sup>94.</sup> M. R., I, pp. 380-381.

<sup>95.</sup> M. R., II, p. 300.

<sup>96.</sup> Vezi M. Mahdi, op. cit., pp. 234-236. Același punct de vedere este exprimat și de H. Simon, op. cit., p. 45.



dreptate remarcând că analogia dintre cuplul materie-formă și cuplul societate-stat nu are o semnificație filozofică, ci una pur socio-logică<sup>97</sup>. Precizarea se bazează pe spiritul în care autorul *Prolegomenelor* analizează formele de organizare politică. În acest sens, particularizarea concepției aristotelice despre raportul dintre materie și formă la domeniul realității sociale, prin considerarea statului ca un fenomen care presupune prin premiză existența societății, constituie o aplicație valoroasă și originală.

Deși modul în care Ibn Haldun privește funcțiunile îndeplinite de stat și de suveranitate este afectat de limitările impuse de realitățile epocii, concepția sa reprezintă un progres real în raport de *Republica* lui Platon, *Politica* lui Aristotel, *Cetatea lui Dumnezeu* a lui Augustin sau *Cetatea Ideală* a lui al-Fârâbî. Pentru el statul nu este un obiect de speculație abstractă, ci o realitate concretă, cu conținut *societal*<sup>98</sup>, al cărui studiu efectuat, de pe poziția sociologului, urmărește să explice condițiile în care își face apariția, factorii care îi determină evoluția și etapele pe care le parcurge. În această perspectivă, atenția sa se concentrează cu precădere asupra prefacerilor care se produc în universul complex al relațiilor sociale ca urmare a modificărilor în structura, organizarea și finalitatea conducerii politice.

Importanța pe care Ibn Haldun o acordă statului ca obiect de studiu, în forma sa specifică cadrului de cultură arabo-musulman, i-a făcut pe unii din comentatori să-l considere drept un teoretician al statului islamic. Împingând acest punct de vedere până la ultima consecință, H.A.R. Gibb vede în autorul *Prolegomenelor* un apologet al califatului legitim ca formă de organizare politică. Fără îndoială că adeziunea sa la fondul religios al Islamului i-a impus o atitudine de respect față de această primă perioadă din cultura

97. Vezi N.Nassar, *op. cit.*, p. 39.

98. Analizând speculațiile filozofice asupra statului, Ibn Haldun precizează: "În acest studiu nu am menționat formele de organizare cunoscute sub denumirea de utopism politic. Prin aceasta filozofii înțeleg înclinația pe care ar trebui să o aibă sufletul și caracterul fiecărui membru al unei comunități, astfel încât oamenii să se poată dispensa de suveran ca autoritate supremă. Ei denumesc comunitatea care realizează această aspirație *Cetatea Ideală*. Dar ei tratează acest subiect numai ca o ipoteză". (M. R., II, p. 138).

musulmană, iar aprecierile favorabile la adresa ei sunt destul de frecvente în text<sup>99</sup>. Dar numai atât. Orientarea cercetărilor sale nu are drept țel descrierea sistemului politic al Islamului, ci descoperirea legităților interne care guvernează organizarea politică a grupurilor umane în general.

Existența unui conducător care să reglementeze raporturile dintre membrii grupului, îngrădind prin autoritatea sa orice manifestare a tendințelor antisociale, constituie o condiție a existenței societății. Rolul și atribuțiile acestei funcții sociale sunt sintetizate de Ibn Haldun în conceptul *Mulk* (al cărui înțeles corespunde conceptului modern de autoritate regală).

Originea autorității regale se găsește în societatea primitivă, la triburile de beduini nomazi, care cu toată simplitatea formei lor de viață, îndeosebi a activității economice, au nevoie de un conducător care să mențină un echilibru în raporturile sociale. Criteriul de selecție este '*asabîyah*'. Purtătorul celei mai puternice '*asabîyah*' este ales conducător. La acest nivel, rolul conducătorului este însă destul de limitat. În raport de ceilalți membri ai grupurilor, el este numai un *primus inter pares*. Asprimea condițiilor de viață impune grupurilor primitive un puternic sentiment de solidaritate, care se manifestă sub forma unei cenzuri sociale a tuturor asupra tuturor<sup>100</sup>. Ca urmare, la triburile de beduini autoritatea șefului pentru binele comun se exercită cu participarea tuturor membrilor grupului.

Rolul de arbitru al șefului durează atâta timp cât durează starea primitivă a grupului. De îndată ce viața grupului se schimbă, automat au loc schimbări în rolul și funcțiile îndeplinite de conducător. Trecerea la forma de viață sedentară, programul economic, creșterea populației, lărgirea sferei de autoritate prin cuceriri și subjugarea altor grupuri, influențează asupra funcțiunilor puterii și o transformă. Șeful de trib devine suveran, iar conducerea - autoritate regală (*Mulk*).

Definind deosebirea dintre conducător (în accepțiunea de șef al unui grup primitiv) și autoritate regală, Ibn Haldun face următoarele precizări: "*După cum am menționat mai înainte, în*

99. "Cele mai multe prescripții ale suveranilor sunt de regulă nedrepte, căci adevărata dreptate se găsește numai în califatul legitim" (M. R., II, p. 285).

100. Vezi Rollin Chambliss, *op. cit.*, p. 301.



orice organizație socială, ca urmare a naturii lor, oamenii au nevoie de cineva care să exercite o influență restrictivă și să medieze pentru a preveni ca membrii grupului să intre în conflict unii cu alții. Această persoană trebuie, în mod necesar, să fie superioară față de ceilalți în ceea ce privește *'asabîyah*. În caz contrar, exercitarea unei influențe restrictive nu se poate materializa. Această superioritate este autoritatea regală (*Mulk*). Ea reprezintă mai mult decât funcția de conducător. A fi conducător înseamnă a fi căpetenie și căpetenia, deși este ascultată, nu dispune de nici o putere pentru a-i obliga pe ceilalți să-i execute hotărârile. Autoritatea regală înseamnă însă atât dobândirea autorității, cât și exercitarea autorității cu ajutorul forței<sup>101</sup>. Despre stat în adevăratul înțeles al cuvântului se poate vorbi de abia din acest moment, dar resorturile care conduc la transformarea autorității conducătorului de trib în autoritate regală, în sensul fenomenului socio-istoric pe care Jean Bodin îl va denumi suveranitate<sup>102</sup>, se găsesc în stare embrionară în forma de organizare politică a tuturor grupurilor nomade care năzuiesc să devină sedentare.

Autoritatea regală presupune concentrarea puterii în mâinile unei singure persoane, suveranul. Din punctul de vedere al formei de organizare, procesul corespunde unei necesități sociale. Creșterea gradului de complexitate al relațiilor sociale reclamă cu necesitate intervenția autorității regale pentru a asigura desfășurarea normală a vieții grupului în condițiile modificate ale societății sedentare. Din punctul de vedere al persoanei care se transformă din șef al unui grup de egali în suveran, procesul corespunde unei necesități subiective. *"Autoritatea regală este scopul urmărit de 'asabîyah"*<sup>103</sup>. Orice conducător de trib este un suveran potențial. Dornic de putere, el caută să se realizeze în această postură imediat ce i se ivește un concurs favorabil de împrejurări, după care, considerând demnitatea dobândită ca un drept personal, întemeiază dinastie și, pe măsură ce își consolidează poziția, se dispensează de *'asabîyah* care l-a propulsat în fruntea statului<sup>104</sup>.

101. M. R., I, p. 284.

102. Vezi J. Bodin *op. cit.*, p. 25.

103. M. R., I, p. 284.

104. Vezi M. R., I, p. 314.

La o privire generală, autoritatea regală deținută de dinastie traversează cinci etape distincte<sup>105</sup>.

Prima etapă, este etapa de triumf. Șeful de trib victorios reușește să se impună poporului prin vitejie, echitate în sistemul fiscal, apărarea proprietății și organizarea militară pentru apărarea statului. Măsurile sale reflectă dorința de a menține coeziunea grupului și armonizarea intereselor generale.

Etapa a doua este etapa de consolidare a dinastiei prin monopolizarea autorității. Suveranul vrea să se bucure singur de satisfacțiile pe care i le aduce exercitarea puterii. El îi elimină pe toți concurenții posibili, se izolează de popor, sprijinindu-se numai pe un număr redus de devotați, care provin din rândul străinilor, nu din rândul grupului care a ajutat dinastia să cucerească puterea.

Etapa a treia este etapa de apogeu a procesului. De-a lungul ei dinastia cunoaște liniștea, prosperitatea și măreția. Suveranul adună bogății enorme, construiește monumente și întreține o armată puternică, impunându-se prin prestigiu dinastiilor prietene și prin forță celor ostile.

Cea de-a patra etapă marchează începutul declinului. Suveranul este mulțumit cu realizările predecesorilor săi, pe care se străduiește să-i imite și să le păstreze realizările. Se comportă pașnic față de suveranii vecini și singurul său țel este să conserve, atât cât poate, ceea ce a moștenit de la înaintași.

Etapa a cincea, ultima, este etapa căderii dinastiei, caracterizată printr-un dezechilibru general, care afectează toate compartimentele statului. Suveranul se înconjoară numai de tovarăși de petrecere, înlătură colaboratorii deștepni ai strămoșilor, face cheltuieli dezordonate, ridică impozitele în mod exagerat, nu mai plătește armată, într-un cuvânt, tot ceea ce au clădit înaintașii săi se destramă. *"În această fază, dinastia este cuprinsă de bătrânețe; pe ea pune stăpânire o boală cronică, pentru care nu există leac și de care va pieri"*<sup>106</sup>.

Transformările de profunzime care se produc în existența unui stat, de-a lungul parcurgerii celor cinci etape, au la bază

105. Vezi M. R., I, pp. 353-355.

106. M. R., I, p. 355.



influențe multiple, din rândul cărora un rol preponderent revine cauzelor de natură economică și celor spiritual-religioase<sup>107</sup>. Aceasta însă nu înseamnă că evoluția statului ca formă de organizare a societății nu este influențată și de determinări intrinseci sferei politice. Definind conceptul de autoritate regală, Ibn Haldun face următoarele precizări: „Autoritatea regală aparține ca un fapt real numai celui conducător care are supuși, percepe impozite, duce războaie, apără frontierele și care nu are pe nimeni deasupra sa mai puternic decât el”<sup>108</sup>. Exercitându-și aceste atribute, puterea politică intervine în toate compartimentele vieții sociale, influențând, direct sau indirect, desfășurarea activității economice<sup>109</sup>, realizările pe tărâm cultural<sup>110</sup>, nivelul de coeziune între membrii grupului<sup>111</sup>, moravurile<sup>112</sup> și gradul de adeziune la semnificațiile religioase<sup>113</sup>.

Urmând linia concepției aristotelice despre stat, Ibn Haldun consideră sistemul politic numai ca pe un instrument, ca pe un mijloc subordonat unei finalități. Spre deosebire însă de autorul *Politicii*, care se limitează la formularea în principiu a ideii existenței unei cauze finale care determină apariția statului (scopul statului fiind „un bine oarecare”)<sup>114</sup>, gânditorul arab definește tipuri precise de sisteme politice, folosind drept criteriu de distincție finalitatea urmărită de grupul social.

Un prim tip este sistemul politic „bazat pe o lege religioasă transmisă de Divinitate prin revelație.”<sup>115</sup> În acest caz „oamenii se supun autorității ca urmare a credinței în răsplata și osânda de pe lumea cealaltă, concepție care le-a fost insuflată de persoana care a întemeiat religia”<sup>116</sup>. Este tipul de organizare politică

107. „Religia constituie fundamentul pentru dinastiile cu putere covârșitoare și suveranitate deplină”. (M. R., I, p. 319).

108. M. R., I, p. 381.

109. Vezi M. R., I, pp. 351-353; 361-367; M. R., II, pp. 89-91; 93-96; 97-102.

110. Vezi M. R., II, pp. 286-291.

111. Vezi M. R., I, pp. 372-377; 382-385; M. R., II, pp. 118-124.

112. Vezi M. R., I, pp. 339-343; M. R., II, pp. 118-124.

113. Vezi M. R., I, pp. 385-388; 414-472.

114. Vezi Aristotel. *Politica*, Cartea I Cap. I-1.

115. M. R., I, p. 137.

116. *Ibid.*

teocratică, rezultatul unei finalități transcendente, concretizate în ideea de mântuire, care își pune amprenta pe toate actele care se produc în viața grupului social.

Cel de al doilea tip este sistemul politic bazat pe legi raționale. În acest caz, „oamenii se supun suveranului în vederea recompensei pe care o așteaptă de la el, după ce acesta a fost încunoștințat ce consideră membrii grupului că este bine pentru ei”<sup>117</sup>. Finalitatea acestei forme de organizare socială aparține existenței istorice. Grupul își organizează viața pe baza unui sistem de norme de conviețuire, considerate a fi cele mai bune în vederea satisfacerii necesităților din această lume<sup>118</sup>.

Pe lângă aceste două tipuri de bază, care corespund, folosind o terminologie compromisă, primul unei concepții „idealiste” despre lume și despre viață, cel de al doilea uneia „materialiste”, Ibn Haldun menționează situația în care valoarea politică se transformă dintr-o valoare-mijloc într-o valoare-scop. În acest caz, în loc ca suveranul să fie preocupat „în general de interesul public, iar numai în particular de domeniile sale”<sup>119</sup>, acesta caută ca, prin forța de care dispune, să-și satisfacă numai interesele proprii, „în dauna intereselor grupului”<sup>120</sup>. Formele de organizare politică din lumea islamică aparțin acestei categorii, cu toată străduința suveranilor musulmani de a lăsa impresia că domnia lor reprezintă o continuare a domniei Legii din perioada califatului legitim<sup>121</sup>.

Preocupările lui Ibn Haldun asupra sistemelor politice se încadrează în funcția aplicativă a sociologiei, relațiile politice constituind unul dintre aspectele relațiilor sociale. Orientarea studiului și modul în care sunt abordate problemele, deși exprimă concepția unui gânditor din secolul XIV, sunt mai apropiate de înțelegerea modernă decât de înțelegerea antică și medievală a problematicii domeniului supus astăzi investigațiilor științelor politice. Ca și gânditorii moderni, autorul *Prolegomenelor* consideră

117. M. R., II, pp. 137-138.

118. Imperiul persan a fost guvernat de un sistem politic bazat pe legi raționale (Vezi M. R., II, p. 138).

119. *Ibid.*

120. Vezi M. R., II, p. 139.

121. *Ibid.*



că cheștiunea esențială a științelor politice este problema puterii politice. Ca urmare, conceptul central în jurul căruia se concentrează studiul său este conceptul de autoritate regală pe care îl analizează în principal sub două aspecte: cucerirea puterii și guvernarea.

Caracterul sociologic al considerațiilor asupra acestor două fenomene sociale cu conținut politic rezidă în caracterul lor de generalitate. Studiind trăsăturile caracteristice ale autorității regale, Ibn Haldun ajunge la concluzia că forma de organizare politică nu este dependentă de specificul rasei, al poporului sau de o anumită religie<sup>122</sup>. Aceleași forme politice pot fi întâlnite la popoare diferite cu religii diferite, dacă condițiile generale de viață sunt identice.

**Factorul cultural.** Concepția autorului *Prolegomenelor* despre activitățile și realizările din sfera culturalului se bazează pe distincția fundamentală între ceea ce este absolut necesar în viața grupurilor sociale și ceea ce constituie prisos peste necesar.

Existența socială este suficient definită de activitatea economică și de sistemul politic, dar evoluția acestor determinante esențiale conduce adeseori la atingerea unui stadiu de dezvoltare în care, din punct de vedere economic, necesitățile primare sunt deplin satisfăcute, iar din punct de vedere politic este asigurat un climat de echilibru relativ. În această situație își fac apariția noi nevoi, a căror satisfacere dă naștere activităților culturale<sup>123</sup>.

Analiza activităților culturale este făcută de Ibn Haldun numai în contextul cadrului economico-politic al existenței citadine, care le condiționează atât apariția, cât și evoluția. Prosperitatea vieții orășenești se manifestă în realizări care se bazează pe progresul economic și pe stabilitatea puterii politice<sup>124</sup>. Un stat puternic și dezvoltat economic construiește monumente impunătoare,

122. *Ibid.*

123. Ideea ierarhiei necesităților este precis formulată de Ibn Haldun: "Este neîndoios că necesitățile vitale sunt anterioare și preced luxul și alte categorii de nevoi. Necesitățile vitale constituie baza existenței, iar luxul un fenomen secundar care se dezvoltă din ele". (M. R., I, p. 252).

124. "Civilizația citadină își are originea în dinastie și se menține prin tăria și durată ei". (M. R., II, p. 286). "Orașele decad odată cu declinul și decăderea suveranului". (M. R., II, p. 297).

locuitorii lui înstăriți duc o viață îmbelșugată, locuințele lor sunt mobilate cu gust rafinat, se cultivă muzica, dansul, literatura, științele și filozofia. Această ambianță, în care sfera culturalului apare ca o prelungire a economicului și politicului, are influență directă asupra moravurilor, modelează și determină caracterul oamenilor, le imprimă anumite preocupări și influențează poziția pe care o au față de problemele religioase.

Dependența dintre economic și cultural are în concepția lui Ibn Haldun semnificația de legătură cauzală. Fondul economic constituie cauza materială a activității culturale, iar cadrul politic, sistemul de condiții favorizante. Folosirea motivațiilor economico-politice nu-l obligă însă la un raționament rigid, care în final să conducă la stabilirea unor relații univoce. De la un anumit nivel de dezvoltare a societății, activitatea culturală devine o realitate autonomă, care acționează la rândul ei ca resort cauzal, determinând cursul evoluției proceselor sociale<sup>125</sup>. Un exemplu concludent în acest sens este oferit de apariția și rolul științelor în societate. Dacă începutul preocupărilor științifice este o consecință directă a dezvoltării economice, acest efect devine cauză pe o treaptă superioară de evoluție a societății, determinând schimbarea modului de a gândi, cu implicații adânci asupra tuturor aspectelor vieții, inclusiv cel economic.

Adoptarea stilului de viață sedentar, urmată de prosperitatea economică și de creșterea importanței statului, fac ca existența socială să devină din ce în ce mai complexă. Această realitate constituie factorul stimulator care-l obligă pe om să reflecteze asupra modalităților prin care poate produce tot ceea ce în noua condiție socială consideră ca necesar. Este nevoie să se producă noi bunuri, să se construiască, să se facă comerț și să se stabilească norme de organizare socială. Cunoștințele cerute de aceste preocupări se obțin mai întâi în mod empiric, din experiență, prin încercări repetate soldate inițial cu erori, care însă se corectează treptat, până se ajunge la formule definitive, la adevăruri cu caracter de generalitate. "Meșteșugurile și exercitarea lor conduc

125. Muhammad Mahmoud Rabî' (op. cit., p. 64) subliniază "raționamentul socio-economic" și "substituirea activă și reciprocă a cauzelor și efectelor" ca principii metodologice de bază în "interpretarea materialistă a elementelor culturii".



la obținerea unor norme științifice, care rezultă din practică. Orice experiență contribuie la progresul gândirii. Exercițierea meșteșugurilor stimulează gândirea. Acest proces are loc în societatea sedentară, deoarece este un conglomerat de profesii care afectează viața economică, relațiile dintre oameni, nivelul de educație, ca și aplicarea principiilor religioase”.

Considerând că atât economicul cât și politicul trec, în mod necesar, prin sfera gândirii, care le transformă în sistem de cunoștințe științifice și în norme de conduită reglementate juridic, Ibn Haldun afirmă caracterul social al activității culturale. De la un anumit nivel, gândirea depășește domeniul preocupărilor practice, orientându-se spre probleme teoretice și abstracte, fără legătură cu datele imediate ale experienței<sup>126</sup>. Ca urmare, utilitatea socială a acestui compartiment superior de realizări din domeniul cultural este limitată<sup>127</sup>. Cât timp societatea este prosperă, ea își poate permite să ofere oamenilor de știință și artiștilor condiții pentru a-și desfășura activitatea. De îndată ce statul și activitatea economică intră în stadiul de declin, se produce în mod fatal și un declin cultural. Nici suveranii și nici populația nu mai manifestă interes pentru producția culturală. Lipsiți de suportul material care le asigura existența, reprezentanții îndeletnicirilor culturale fie renunță să le mai practice, fie le denaturează semnificația. Dacă în perioada de înflorire a statului corelația între economic, politic și cultural se estompează pe fondul de echilibru al societății, în faza de degradare această corelație apare tot atât de evidentă ca și în faza de ascensiune.

Un prim fenomen specific acestei faze din evoluția societății are loc chiar în sfera valorii culturale. În locul științelor autentice își fac apariția preocupări pseudo-științifice. Științele oculte, alchimia și astrologia, practicate în umbră în perioadele de prosperitate, sunt acum cultivate cu insistență<sup>128</sup>. Explicația

126. “Dintre toți oamenii, savanții sunt cei mai puțin familiarizați cu problemele politice” (M. R., III, p. 308).

127. “Întreaga cultură științifică a arabilor (înțelegând prin acest nume pe Beduini) este o înțelepciune practică, concretă, bazată pe necesitățile vieții, căpătată prin observație și experiență. Ea nu are nimic teoretic sau livresc. Vom vedea că savanții musulmani de limbă arabă nu s-au desprins niciodată de această cunoaștere empirică”. (Roger Arnaldez, op. cit., p. 449).

128. Vezi M. R., I, p. 223; M. R., III, p. 262, 267.

proliferării acestui gen de preocupări este pusă de Ibn Haldun pe seama temerii de viitor și incertitudinii ca factor psihologic asociat instabilității politice și situației precare în care ajung cei mai mulți oameni de știință.

O a doua formă de reacție are caracter politic. O parte din reprezentanții păturii intelectuale încearcă să se pună la dispoziția conducătorilor politici, pentru ca prin conciliul lor să încerce să îndrepte răul provocat de politicienii de profesie. “Mulți dintre oamenii cu o conștiință politică evoluată, atașați dinastiei, se alarmează și urmăresc atent simptomele și cauzele senilității care afectează statul. Ei cred că această stare de îmbătrânire poate fi vindecată. Ca urmare, ei sunt dispuși să intervină pentru a însănătoși statul, considerând că această stare este datorată incapacității și neglijenței foștilor sfinți ai dinastiei”<sup>129</sup>. Ibn Haldun însuși a făcut parte din această categorie. Viața sa și activitatea politică desfășurată sunt o dovadă în acest sens. Ca om de știință însă, având și experiența propriilor insuccese, consideră că, în ciuda bunelor intenții manifestate de această categorie de intelectuali, procesul de degradare a puterii politice este ireversibil. “Acest proces este natural. Obiceiurile care s-au împănătenit în viața dinastiei împiedică orice ameliorare, căci obiceiurile sunt a doua natură”<sup>130</sup>.

Există însă și o altă formă de reacție politică din partea păturii intelectuale. Aceasta este răzvrătirea. Expresie a credinței că răul social nu poate fi înlăturat decât prin răsturnarea dinastiei care l-a provocat, răzvrătirile inițiate și conduse de intelectuali îmbracă de cele mai multe ori caracter religios. Constituiți în grupări esoterice, pretinzând a fi adevărații reprezentanți ai Legii, răspândind ideea venirii unui *Mahdi*<sup>131</sup>, mântuitorul, în loc să contribuie la restabilirea echilibrului în societate, îi grăbesc

129. M. R., II, p. 117.

130. Ibid.

131. Credința în reîntoarcerea unui Mesia - *Mahdi* - profesată de grupările heterodoxe, îndeosebi de mistici, se bazează pe concepția ciclului etern al istoriei în forma Profeție-Califat-Regalitate injustă. Ibn Haldun, spre deosebire de doctrina Islamului ortodox, nu consideră această concepție ca total greșită, însă condiționează apariția unui mântuitor de existența unei anumite conjuncturi istorice și de calitățile personale ale acestuia, care trebuie să posede geniul necesar unui întemeietor și conducător de stat. (M. R., II, pp. 156-186).



deznodământul<sup>132</sup>. Științele și reprezentanții lor, pătura intelectuală, care în trecut au avut o valoroasă participare la progresul societății și statului, se transformă, în perioada de îmbătrânire a dinastiei, în factor disociativ.

Întreaga analiză întreprinsă de Ibn Haldun asupra activității culturale se axează pe ideea considerării ei ca fenomen eminamente social. O înțelegere completă a mecanismului funcțional al societății nu poate fi obținută omițându-se procesele culturale, după cum nici înțelegerea realizărilor pe tărâm cultural nu poate fi dobândită decât în corelație cu ansamblul social în care acestea își fac apariția și se dezvoltă.

Poziția adoptată de autorul *Prolegomenelor* în problema rolului și importanței factorului cultural constituie încă un element pe care se sprijină caracterizarea ca modernă a gândirii sale. În timp ce pentru înțelegerea medievală valoarea culturală e absorbită de semnificațiile religioase, Ibn Haldun, fără să diminueze importanța *Coranului* și a lui Mahomed în remarcabilele progrese culturale înregistrate de lumea islamică, nu limitează explicația la această unică determinantă. Respingând de o manieră discretă ideea despre valoarea religioasă ca valoare absolută și universal dătătoare de sens, autorul *Prolegomenelor* este mai aproape de ideea autonomiei valorilor, orientare adoptată de gândirea europeană modernă, decât de "totalitarismul" religios medieval creștin și musulman.

### 3. Macromodelele sociale

**Societatea nomadă.** În baza observațiilor asupra realităților sociale din epoca sa, realități cu caracter de permanență pentru întregul cadru de cultură islamic, Ibn Haldun își dezvoltă teoria despre existența a două tipuri polare de societate: societatea nomadă și societatea sedentară.

Tipologia socială a autorului *Prolegomenelor* își găsește un corespondent precis în gândirea sociologică modernă, care privește delimitarea între sociologia rurală și sociologia urbană ca

132. Vezi M. R., I, p. 224.

pe un compartiment tematic distinct. Asociația trebuie însă însoțită de o precizare. Pentru sociologii contemporani distincția între mediul rural și mediul urban constituie numai una dintre modalitățile posibile de a aborda studiul societății, modalitate care apare nu atât ca o consecință a existenței unor deosebiri de esență între două tipuri de asociere umană, ci numai ca necesitate impusă de complexitatea studiilor sociologice la nivelul de dezvoltare atins de această disciplină în epoca actuală<sup>133</sup>. Pentru Ibn Haldun distincția are însă caracter fundamental și ea corespunde distincțiilor de genul celor pe care le fac Ferdinand Tönnies<sup>134</sup> între comunitate (*Gemeinschaft*) și societate (*Gesellschaft*) și Sorokin între grupurile familiale și grupurile contractuale.

Societatea nomadă constituie forma originală de existență socială, pentru care Ibn Haldun folosește denumirea de *'umrân badawî* cu înțelesul primar de societate primitivă, din care apoi derivă semnificațiile de viață nomadă și societate rurală<sup>135</sup>. Caracteristica ei principală constă în concentrarea tuturor eforturilor membrilor grupului spre a-și satisface nevoia elementară de hrană<sup>136</sup>. În acest stadiu de organizare socială, determinanta majoră o constituie factorul economic. Grupurile primitive luptă, înainte de orice, să supraviețuiască.

133. În Anexa nr. 2 la *Sociologia franceză contemporană* (București, 1971, pp. 819-827), Ion Almaș și Ion Drăgan prezintă (pe baza informațiilor extrase din lucrarea lui Jean Viet: *Les sciences de l'homme en France*, Paris, 1966) următoarea sistematizare a problematicii în sociologia și psihologia socială în Franța: 1. Sociologia muncii, industrială, economică, 2. Sociologia urbană, 3. Sociologia agrară și rurală, 4. Sociologia organizării, 5. Sociologia comunicațiilor de masă, a culturii și a timpului liber, 6. Sociologia educației, 7. Sociologia familiei, 8. Sociologia politică, 9. Sociologia dreptului și a criminalității, 10. Sociologia religiilor, 11. Sociologia dezvoltării, 12. Sociologia generală, 13. Psihologia socială.

134. Ferdinand Tönnies (1885-1934), sociolog german. În principală sa operă, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Tönnies face distincția între comunitățile primitive, care își organizează existența pe dimensiunile tendințelor naturale asociative ale omului, și societate, ca formă de organizare bazată pe acțiunea mecanică a unor principii arbitrare. Teoria sa privind procesul de trecere de la "comunitate" la "societate" prezintă asemănări cu concepția lui Ibn Haldun despre evoluția grupurilor nomade spre forma de viață sedentară.

135. Vezi M. Mahdi, *op. cit.*, p. 193.

136. Vezi M. R., I, p. 283 și M. R., II, p. 347.



Din punct de vedere morfologic, societatea primitivă nu se prezintă ca un sistem social nediferențiat. Condițiile de mediu fac ca unele grupuri să fie nomazi puri, iar altele nomado-sedentari sau sedentaro-nomazi.

Nomazii puri sau beduinii au ca principală îndeletnicire creșterea cămilelor. Ea este specifică pentru triburile de arabi, pentru majoritatea berberilor și pentru o bună parte din populația turcă, kurdă și turcomană. Cadrul geografic propriu vieții nomade este deșertul. Aici sunt întrunite condițiile optime de climă pentru turmele de cămile<sup>137</sup>, de care viața nomazilor este atât de strâns legată încât este greu de precizat dacă nomadul posedă turma sau dacă turma îl posedă pe el. Alimentul de bază al beduinilor este laptele; hainele și le confecționează din păr de cămilă sau lână, iar drept locuințe folosesc corturi. Din cauza vieții nomade, rudimentare pe care o duc, Ibn Haldun îi consideră pe nomazii puri drept cei mai înapoiți și sălbatici oameni<sup>138</sup>.

Nomazii sedentari constituie a doua categorie de primitivi. Mai evoluți decât beduinii, ei se ocupă cu creșterea oilor, caprelor și vacilor, având de-a lungul anului perioade (impuse de natura îndeletnicirii lor) când se fixează în anumite locuri. Spre deosebire de beduinii pe care creșterea cămilelor îi leagă de deșert, nomazii sedentari caută pășunile de pe platouri. Se hrănesc cu lapte, se îmbracă în haine confecționate din lână și locuiesc în colibe de lemn sau piatră<sup>139</sup>.

Sedentarii nomazi sunt ultima categorie de primitivi. Ei se deplasează o perioadă scurtă în timpul anului, având reședințe stabile, cu case de piatră, la care se întorc după epoca de pășunat. Principala lor activitate este agricultura, dar se îndeletnicesc și cu creșterea vitelor. Locuiesc în regiunile muntoase, întrețin relații permanente cu agricultorii sedentari, cu care adesea se confundă. Ei constituie o populație intermediară între beduini și locuitorii orașelor, având un mod de viață mult evoluat față de primii, ca urmare a utilizării mai multor unelte și instrumente tehnice în

137. Vezi M. R., I, p. 251 și p. 265.

138. Vezi M. R., I, p. 252.

139. Vezi M. R., I, p. 251.

activitatea pe care o desfășoară<sup>140</sup>. Legătura strânsă de ogoarele pe care le cultivă îi pun adeseori în conflict cu beduinii și îi apropie de populația urbană, cu care întrețin relații comerciale.

Indiferent însă de categoria din care fac parte, Ibn Haldun consideră grupurile de nomazi ca aparținând aceluiași sistem social bazat pe raportul nemijlocit natură-om, un raport în care natura se manifestă ostilă omului, obligându-l la multiple privațiuni. Contactul direct cu factorii de influență ai mediului își pune amprenta vizibil pe fizicul și psihicul beduinului. Slab, ars de soarele deșertului, de talie mică, rezistent la oboseală, foame și boli, nomadul reprezintă un model de adaptare la mediu sensibil asemănător cu modul de adaptare al animalelor la coordonatele temporale ale ciclului anual și la peisajul geografic. Preocupările sale intelectuale sunt limitate la minimum. Consecința: absența meșteșugurilor și științei. Singurele cunoștințe cu conținut științific sunt bazate pe experiență și se referă la necesitățile vitale: un rudiment de medicină pentru a preveni și vindeca bolile curente și câteva cunoștințe de astronomie impuse de nevoia de orientare după stele în timpul nopții (în deșert, unde alte puncte de reper lipsesc).

Studiul lui Ibn Haldun asupra societății nomade este orientat, în principiu, în trei direcții: importanța sentimentului de solidaritate - *'asabîyah* - pentru existența grupurilor primitive, profilul moral al beduinilor și sistemul de relații intertribale.

Tribul nomad poate fi comparat cu o mare familie. Această realitate are o dublă bază; pe de o parte, legăturile de rudenie, existența la origine a unei genealogii unice; pe de altă parte, comunitatea inseparabilă de interese. Orice lezare adusă unui individ înseamnă implicit o lezare a grupului. Întregul sistem de relații sociale care guvernează existența formațiilor nomade este fundamentat pe conștiința anteriorității grupului față de individ. Nomadul nu se determină prin sine, ci prin grupul din care face parte. Pentru a fi capabil să facă față deșertului, care îl zdrobește prin imensitatea, monotonia și vitregia condițiilor de viață, nomadul este constrâns să se integreze organic într-un grup. Orice tendință

140. Vezi M. R., II, p. 356.



de manifestare a personalității, orice depășire a egalitarismului și orice încălcare a unitarismului de grup îi pot fi fatale. Toate coordonatele vieții, autoritatea politică sau morală, ierarhia valorilor, concepția despre lume, sunt subordonate ideii de solidaritate, singura garanție a posibilității de supraviețuire. Diferențierile naturale dintre indivizi se nivelează prin participarea lor la grup. Chiar atunci când un nomad din afară se alătură unui grup, el se comportă ca și cum ar fi fost zămislit acolo. Altfel grupul nu-l acceptă, ceea ce înseamnă implicit pieirea lui. Indivizii izolați nu au trecut; numai grupul în totalitatea lui are trecut și permanență.

Noțiunea de subordonare, ca expresie a unei ierarhii de valori și a unei stratificări sociale, le este de asemenea străină beduinilor. Desigur, existau și căpetenii de triburi cărora li se acorda stimă, dar nici o căpetenie nu avea dreptul să poruncească, după cum nimeni nu avea datoria să asculte<sup>141</sup>. Această atitudine de libertate absolută nu este însă consecința unui spirit de individualism exacerbat. Dimpotrivă, ea este ceva similar cu independența funcțională a părților componente ale unui organism, a căror existență are sens numai în măsura în care organismul viază.

Profilul moral al beduinului este o consecință a condițiilor specifice vieții în deșert și sistemului de relații sociale impus de aceste condiții. În general, Ibn Haldun consideră fondul moral al nomazilor ca fiind mai bun decât al popoarelor sedentare<sup>142</sup>. Asprimea vieții în deșert, lipsa belșugului și luxului - atribute specifice vieții sedentare - îi țin pe nomazi departe de tentațiile care alterează însușirile native pozitive ale omului<sup>143</sup>.

Aceleași condiții de mediu îi fac pe beduini mai curajoși și mai viteji decât pe sedentari. În timp ce locuitorii orașelor trăiesc la adăpostul zidurilor care protejează așezările stabile și sunt apărați de o armată de profesie întreținută de suveran, beduinii se apără singuri. Ei poartă tot timpul armele asupra lor, sunt în permanență atenți la primejdiile care îi pândesc de pretutindeni în deșert și nu se încred decât în propria lor capacitate de apărare<sup>144</sup>.

141. Vezi Joseph Hell, *op. cit.*, p. 23.

142. Vezi M. R., I, p. 253.

143. Vezi M. R., I, p. 254.

144. Vezi M. R., I, pp. 257-258; pp. 282-283.

Cât privește raporturile dintre triburi, ele sunt caracterizate printr-o stare de război perpetuu, întreruptă doar accidental de momente de pace<sup>145</sup>. Cauza generatoare de conflicte se găsește în tendința naturală a fiecărui trib de a-și lărgi posesiunile și spațiul de mișcare în dauna altor triburi. Echilibrul interior al grupurilor nomade reclamă din necesitate un proces de dilatare. Lipsurile permanente îi determină pe beduini să considere jaful și cucerirea ca drepturi naturale și, în consecință, normale și justificate din punct de vedere moral. Singurul cadru în care beduinul este obligat să respecte bunurile și avutul altuia este tribul. Tot ceea ce se găsește în afara lui este teritoriu străin și poate fi jefuit. Lupta străveche pentru pășuni și apă i-au imprimat acest mod de a gândi și cât timp condițiile materiale ale existenței nomade nu s-au schimbat, particularismul tribal a rămas nealterat.

Un loc deosebit în considerațiile lui Ibn Haldun asupra grupurilor de nomazi îl constituie relațiile acestor grupuri cu societatea sedentară. Locuitorii deșertului și stepelor suportă autoritatea locuitorilor orașului. "*Triburile și grupurile din deșert sunt dominate de populația urbană*". Cauza principală a acestei dominații o constituie superioritatea economică a locuitorilor orașelor. Lipsa meșteșugurilor, care produc o serie de unelte fără de care nici cea mai rudimentară agricultură sau creștere a vitelor nu poate asigura subzistența necesară grupurilor primitive, îi determină pe beduini să stabilească relații de schimb cu populația urbană. Aceste raporturi însă au un caracter instabil. Animați de convingerea că jaful este un drept, ori de câte ori au prilejul să atace orașele și să le jefuiască, o fac fără să pregete.

Din analiza întreprinsă de Ibn Haldun asupra grupurilor de beduini se degajă fără echivoc concepția sa despre societatea

145. Caracterul conflictual al raporturilor dintre triburile de beduini este o reminiscență a stilului de viață propriu locuitorilor peninsulei Arabia în perioada preislamică, pe care Islamul nu le-a atenuat decât într-o mică măsură. Pentru că totuși neîntreruptele conflicte erau dăunătoare tuturor triburilor, arabii au instituționalizat, înainte de Mahomed, o pace sfântă, care se întindea pe durata a patru luni din an. Trei dintre aceste luni erau închinată cultului religios; cea de a patra era folosită pentru schimburi comerciale. În această perioadă pașnică a anului, triburile arabe din întreaga peninsulă afluiay spre Hedjaz, fâșia de pământ de-a lungul Mării Roșii, în centrul căreia se găsea orașul pelerinajului și centrul comercial Mecca.



nomadă ca un univers redus la dimensiunile tribului. Din punctul de vedere al structurii interne, existența grupului primitiv se desfășoară într-un cerc cu conținut omogen, în care timpul istoric se confundă cu timpul cosmic. Societatea nomadă este o societate fără istorie. Cu toate acestea, potențial, comunitățile nomade constituie rezervorul de vitalitate din care se naște și se dezvoltă societatea sedentară. În ultimă instanță, beduinul nu este împăcat cu condiția sa; de aceea tinde să devină sedentar, trecerea de la o formă de viață la alta fiind posibilă pe două căi: progresul economic sau cucerirea.

Civilizația și societatea organizată pe baze sedentare, în localități stabile, reprezintă pentru Ibn Haldun o completare naturală a existenței primitive și țelul spre care tind toate grupurile primitive. Nomadismul este o formă de viață incompletă și de aceea, ca un proces natural, toate grupurile aflate pe această treaptă a evoluției sociale se străduiesc să devină sedentare. Calea firească spre acest scop este progresul economic, ca rezultat al cooperării și diviziunii sociale a muncii. *“Omul caută mai întâi să-și satisfacă nevoile primare și numai după aceea aspiră spre confort și lux. Asprimii vieții în deșert îi urmează viața sedentară ușoară. De aceea existența urbană este țelul beduinilor. Când ei produc îndeajuns, permițându-și o viață îmbelșugată, acceptă jugul orașului... Pe de altă parte, orașenii nu simt nici o atracție pentru deșert, în afară de cazul când sunt constrânși de necesități<sup>146</sup> sau când nu mai pot conviețui cu concetățenii lor”<sup>147</sup>.*

Adeseori însă procesul de sedentarizare nu are loc pe calea unor acumulări cantitative în activitatea economică, ci pe calea cuceririlor. Atracția către avantajele vieții citadine îi determină pe beduini să atace, să cucerească și să se instaleze în așezări deja constituite. Deși în cadrul unei viziuni sociologice complete prima cale prezintă pentru Ibn Haldun procesul firesc de trecere de la nomadism la sedentarism, realitățile lumii arabe îl constrâng să acorde o mai mare atenție acestei modalități de sedentarizare. Însă pentru ca triburile de beduini să fie capabile să depășească orizontul

146. Ibn Haldun se gândește probabil la autoexilul politic în deșert, pe care el însuși l-a ales ca soluție, constrâns de împrejurări, în anumite momente ale vieții sale.

147. M. R., I, pp. 252-253.

limitat al concepției de viață specifice grupurilor de nomazi și să devină cuceritori, este nevoie de o forță care să le ofere o nouă înțelegere a sensului vieții, concretizată într-o finalitate precis formulată. Această forță este religia. *“Dinastiile cu o forță considerabilă și o puternică autoritate regală își au originea în religiile bazate fie pe profeție, fie pe propovăduirea adevărului”<sup>148</sup>*. Odată ce o religie a fost adoptată și a devenit suportul spiritual al unui grup, ea operează ca o sursă de solidaritate superioară solidarității bazate pe regalitate naturală. *“Nu există nici un argument care să contrazică afirmația că oamenii din apropierea lui Mahomed și-au respectat legea religioasă și că acest lucru nu a condus la diminuarea vitejiei lor; dimpotrivă, ei au dat dovadă de cea mai mare vitejie posibilă”<sup>149</sup>*. Rolul Islamului în transformarea arabilor dintr-un conglomerat de triburi nomade într-un impresionant imperiu este o realitate istorică incontenstabilă și Ibn Haldun se simte dator, în calitate de om de știință, să o consemneze ca proces socio-istoric specific lumii arabe. Înfăptuirea societății sedentare pe această cale, saltul peste evoluția economică prin care se ajunge în mod firesc la civilizația urbană, nu va rămâne însă fără consecințe. Formațiile sedentare constituite pe baza cuceririlor vor dovedi după scurt timp o labilitate interioară pe care autorul *Prolegomenelor* o atribuie tocmai acestei modalități specifice prin care s-a realizat trecerea de la societatea nomadă la societatea sedentară.

**Societatea sedentară.** Sub denumirea de *‘umrân hadari* - societate civilizată sau *hadarâ* - civilizație - Ibn Haldun înțelege forma de existență socială caracterizată printr-o economie complex dezvoltată în așezări stabile și organizare statală sub conducerea unui suveran, în cadrul căreia, ca o urmare firească a posibilității satisfacerii cu prisosință a necesităților primare se desfășoară o intensă activitate culturală. Raportul societății civilizate față de societatea primitivă este de ulterioritate. *“Grupurile nomade sunt anterioare formațiilor sedentare”<sup>150</sup>*.

148. M. R., I, p. 319

149. M. R., I, p. 260.

150. M. R., I, p. 252.



Consecvent principiului că ceea ce diferențiază ca esență formele sociale este în primul rând activitatea economică, Ibn Haldun leagă specificul economic al societăților evoluate de obligația adoptării unei existențe sedentare<sup>151</sup>. Consecințele sedentarizării se fac simțite în toate compartimentele vieții sociale. În societatea sedentară se accentuează procesul de cooperare în producția de bunuri materiale, tehnica și meșteșugurile se perfecționează încontinuu, membrii grupului aspiră spre un standard de viață din ce în ce mai ridicat și spre acumulare de bogății, moravurile și comportamentul psihologic sunt influențate, se schimbă natura raporturilor sociale, într-un cuvânt se instaurează un tip nou de asociere a cărei specificitate devine din ce în ce mai evidentă pe măsură ce se îndepărtează de tipul de asociație nomadă. Privită într-o perspectivă finalistă, societatea sedentară este caracterizată prin tendința tuturor membrilor grupului spre confort, rafinament și lux.

Corelația sedentarism-lux este subliniată de autorul *Prolegomenelor* ori de câte ori voiește să accentueze caracterul definitoriu al societății civilizate. La originea societății sedentare se găsește tentația pentru o existență desfășurată în confort și lux, după cum tot luxul este principala cauză a declinului civilizației. Conceptul de lux are pentru Ibn Haldun o semnificație profund socială, al cărei conținut complex rezultă din interferența modificărilor de natură economică, politică și morală care dau posibilitatea societății sedentare să-și desfășoare viața peste limitele nevoilor elementare, în condiții care asigură satisfacerea tuturor plăcerilor și împlinirea dorințelor materiale cu eforturi minime<sup>152</sup>.

Cadrul în care se desfășoară existența sedentară este orașul. „Construirea orașelor face parte din tendințele civilizației spre lux și viață comodă”<sup>153</sup>. Sensul pe care Ibn Haldun îl acordă conceptului de „oraș” se deosebește fundamental de înțelegerea antică. În timp ce pentru antici cetatea reprezenta o entitate

151. „Prin «sedentari» se înțeleg locuitorii orașelor și satelor care se îndeletnicesc cu meșteșugurile și cu comerțul, ca modalitate de a-și procura bunurile necesare existenței. Ei realizează prin muncă mai mult și o duc mai confortabil decât beduinii, deoarece ei trăiesc la un nivel de viață superior nivelului necesităților elementare, în consonanță cu bogățiilor lor”. (M. R., I, p. 250).

152. Vezi M. R., I, pp. 252-253.

153. M. R., II, p. 235.

politico-etică<sup>154</sup>, autorul *Prolegomenelor* tratează orașul și instituțiile lui numai sub aspect social, ca o parte integrată într-un stat care domină și guvernează politic mai multe orașe<sup>155</sup>. Existența statului constituie condiția prealabilă necesară fie pentru a întemeia orașe noi, fie pentru a cuceri orașe deja existente<sup>156</sup>. Dependența stat-oraș corespunde modificărilor care se produc pe plan politic concomitent cu progresul economic. Transformarea șefului de trib în suveran are loc în directă dependență de progresul economic care condiționează trecerea de la nomadism la sedentarism. În acest proces, rolul statului este de organizator și posesor al mijloacelor materiale pe care le necesită construirea orașelor<sup>157</sup>. Ca urmare, caracterele unui oraș, mărimea lui, prosperitatea, numărul populației și gradul de civilizație atins depind de puterea și dimensiunile statului sub a cărui oblăduire se găsește<sup>158</sup>. Statele mari și puternice constituie cadrul favorizant pentru dezvoltarea orașelor. Ele se dezvoltă într-un ritm rapid, populația lor crește, se construiesc edificii publice și monumente, activitatea economică prosperă și instituțiile științifice înfloresc<sup>159</sup>. Faptul este cu precădere evident pentru orașele-capitală<sup>160</sup>. Dacă, dimpotrivă, statul este format dintr-o populație înapoiată, fără tradiții și atracție spre forme superioare de civilizație, orașele întemeiate vor purta amprenta primitivismului și înapoierii autorității politice care le tutelează<sup>161</sup>. De asemenea, dacă statele sunt slabe și incapabile să protejeze așezările stabile, acestea nu se vor dezvolta<sup>162</sup>. În concluzie, orașele reprezintă o imagine fidelă a statului care le-a întemeiat sau care le-a cucerit<sup>163</sup>.

154. Vezi Aristotel, *Politica* IV 5-6 și VI 1-3.

155. În lumea islamică au existat și cetăți-state, dar aceasta numai accidental, ca rezultat al dezintegrării statului din care făceau parte.

156. Vezi M. R., II, pp. 236-239.

157. Vezi M. R., II, p. 235.

158. Vezi M. R., II, pp. 299-300.

159. Vezi M. R., II, pp. 286-288.

160. Principalele dinastii islamice și-au legat numele fie de întemeierea unor noi orașe de reședință, fie de reconstruirea celor în care și-au instalat capitala. Este cazul înfloririi Damascului sub Dinastia Omayyazilor și întemeierea Bagdadului de către Abbasizi.

161. Vezi M. R., II, pp. 269-271.

162. Vezi M. R., II, p. 266.

163. Vezi M. R., II, pp. 280-283.



Așezarea și modul în care se construiesc orașele reprezintă o consecință directă a scopului în vederea căruia au fost create: satisfacerea dorinței de lux, confort și protecție. În principiu, locul în care se întemeiază un oraș trebuie să îndeplinească două condiții principale: să se găsească într-o regiune bogată și să fie ușor de apărat, la care se adaugă o serie de condiții tehnice legate de știința proiectării și sistematizării urbane, cum sunt, de pildă, existența unor resurse suficiente de apă potabilă, depărtarea de regiuni mlăștinoase, așezarea lor pe sau în apropierea căilor comerciale etc.<sup>164</sup>

Pentru a fi în măsură să satisfacă aspirațiile care au determinat trecerea de la forma de viață nomadă la cea sedentară, orașele trebuie să devină, înainte de orice, centre economice puternice. Dezvoltarea unor orașe de care este legată întreaga perioadă de glorie a lumii islamice, așa cum au fost Basra, Damasc, Bagdad, Cairo, Kairuan, Tlemcen, Fez, Granada, Córdoba și multe altele, nu s-a produs decât pe fundalul unei economii prospere. Marile orașe sunt, înainte de orice, așezări meșteșugărești. Situate de obicei în regiuni agricole favorizate de condițiile climatice, orașele absorb tot surplusul producției satelor, pe care, în cea mai mare parte, o supun unor transformări cu caracter industrial<sup>165</sup>. Aceste prelucrări necesită căutarea de metale în vederea confecționării uneltelor și aparaturii tehnice,<sup>166</sup> stimulează apariția unor meșteșuguri și procedee noi<sup>167</sup> și contribuie la dezvoltarea comerțului ca urmare a adâncirii diviziunii sociale a muncii<sup>168</sup>.

Populația orașelor crește într-un raport de condiționare reciprocă cu progresul industrial. Câștigurile realizate în îndeletnicirile economice sunt considerabile, munca meșteșugarilor, artizanilor și tehnicienilor este apreciată<sup>169</sup> și din veniturile lor,

164. Vezi M. R., II, pp. 243-249.

165. Vezi M. R., II, p. 315.

166. Vezi M. R., II, p. 272.

167. Vezi M. R., II, p. 347.

168. Vezi M. R., II, p. 336.

169. R. Maunier consideră că pentru Ibn Haldun "condițiile multiple ale progresului economic se reduc la una și aceeași condiție, care este creșterea populației" (René Maunier, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, 1930, p. 28). Privitor la concepția asupra raportului dintre numărul populației și progresul economic, Ibn Haldun trebuie considerat drept un reprezentant al punctului de vedere populaționist. "Cu cât este mai numeroasă populația unui oraș, cu atât locuitorii lui trăiesc la un

prin intermediul fiscalității, se asigură plata aparatului administrativ, a slujitorilor religioși, a institutelor de învățământ, a armatei și "militiei" care îi protejează pe orașeni.

Toate aceste elemente au darul să contribuie la ridicarea nivelului de viață al populației citadine. Dar cu cât noile condiții de viață oferă posibilitatea unui trai mai îmbelșugat, cu atât se produc prefaceri mai adânci în natura și sistemul de relații sociale statuate în momentul în care grupul a realizat trecerea de la nomadism la sedentarism. Sub acest aspect, societatea sedentară, pe măsură ce evoluează, își determină o structură proprie, diferită esențial de structura societății originare.

Cea mai importantă caracteristică a noii structuri sociale o constituie alterarea sentimentului de solidaritate - 'asabiyyah - pe care s-a bazat coeziunea grupurilor de beduini<sup>170</sup>. Orașul îi izolează și îi înstrăinează pe cei care odinioară au făcut parte din același trib. În locul solidarității bazate pe o genealogie comună - naturală sau adoptată - își fac apariția alte criterii de asociere. Prin căsătorii în afara grupurilor originare se creează noi legături de rudenie care, dublate de interese comune de familie, contribuie la crearea unui climat de lipsă de unitate specific vieții citadine. În același sens operează formele de asociere pe baze profesionale, care în anumite situații, când interesele unei întregi categorii profesionale sunt în joc, acționează în sensul unității, dar care, în situațiile normale, prezintă o consistență destul de puțin unitară, ca urmare a concurenței dintre apartenenții aceleiași profesii.

Spre deosebire de caracterul unitar al societății nomade, societatea sedentară este o societate stratificată. "Fiecare strat social dintr-un oraș sau dintr-un ținut are o anumită putere asupra straturilor inferioare și fiecare om care aparține unui strat inferior se străduiește să câștige influența celor ce aparțin stratului de deasupra sa. Și când reușește să câștige o astfel de protecție, își mărește puterea de a dispune asupra subordonaților săi, trăgând foloase de pe urma acestei puteri. Poziția pe care o au oamenii joacă un rol important în toate acțiunile prin care își câștigă

nivel de bunăstare mai mare decât locuitorii altor orașe cu o populație mai mică". (M. R., II, p. 272). Vezi și M. R., II, p. 277.

170. Vezi Mushin Mahdi op. cit., p. 213.



existența. Măsura în care o persoană posedă sau nu influență depinde de clasa din care face parte și de poziția pe care o are. Dacă posedă o poziție influentă, profiturile dobândite sunt mari. Dacă, dimpotrivă, este neimportantă, profiturile vor fi mici. O persoană care nu posedă influență, chiar dacă are avere, nu reușește să acumuleze decât în raport direct proporțional cu munca pe care o depune sau cu proprietatea pe care o posedă. Acesta este cazul celor mai mulți comercianți și a tuturor agricultorilor. La fel se petrec lucrurile cu meșteșugarii. Dacă nu au o poziție influentă și se limitează la câștigurile obținute din profesii, cei mai mulți vor ajunge în sărăcie și mizerie, neavând nici o șansă să devină prea curând bogați. Vor fi nevoiți să privească belșugul de la distanță, luptându-se cu suferințele pe care le aduce sărăcia<sup>171</sup>.

Ridicarea nivelului de viață, bogăția și luxul, constituie însă numai în aparență trăsături pozitive pentru societatea sedentară. În realitate, afirma Ibn Haldun, cu cât întinderea orașelor este mai mare, cu cât populația este mai numeroasă, cu cât instituțiile sunt mai evolute și cu cât locuitorii trăiesc mai îmbelșugat, cu atât mai curând își fac apariția manifestări și atitudini care în mod inevitabil conduc la declinul și dezintegrarea civilizației. Opulența alterează toate virtuțile care au propulsat grupurile nomade spre sedentarism, creând obiceiuri și deprinderi noi. Bunuri, care mai înainte erau considerate ca nenecesare, devin acum indispensabile și se depun eforturi pentru dobândirea lor, chiar atunci când prețurile cresc peste posibilitățile de câștig<sup>172</sup>.

Îmbuibarea îi face pe orașeni să-și piardă vigoarea fizică, capacitatea lor de a depune eforturi scade, sunt mai expuși bolilor decât populația nomadă, iar epidemiile fac adevărate ravagii în rândurile lor<sup>173</sup>. Trăind la adăpostul zidurilor fortificate ale orașelor, ei se dezobișnuiesc să mai poarte și să mai mânuiască armele; de aceea, pentru apărare, angajează trupe de mercenari, în a căror loialitate nu se poate avea niciodată încredere deplină.

Cele mai grave consecințe ale deprinderii cu belșugul și luxul se manifestă însă în comportamentul moral. În situațiile în care locuitorii orașelor nu mai sunt capabili să-și procure pe cale

171. M. R., II, p. 330.

172. Vezi M. R., II, pp. 291-292.

cinstită bunurile care le-au devenit indispensabile, recurg la cele mai murdare mijloace. "Corupția locuitorilor orașelor este rezultatul strădaniilor de a-și satisface nevoile apărute în urma deprinderii cu viața îmbelșugată... Imoralitatea, faptele rele, șiretenia și înșelătoria sunt folosite ca mijloace pentru a obține câștiguri... Oamenii sunt capabili să mintă, să facă fraude, să jure fals, practică jocuri de noroc și se îndeletnicesc cu cămătăria<sup>174</sup>.

Rafinamentul ia caracter de viciu și generează în continuare alte vicii. Diversificarea poftelor pentru mâncăruri și băuturi rafinate este urmată de o diversificare a plăcerilor sexuale.<sup>175</sup> Un prim fenomen negativ (cu caracter de generalitate) în acest domeniu este adulterul. "Nimeni nu-și cunoaște propriul său fiu, dacă acesta s-a născut dintr-o legătură nelegitimă... Consecința este lipsa de dragoste față de copii și a sentimentului de responsabilitate pentru creșterea lor. Drept care aceștia mor, ceea ce conduce la nimicirea speciei<sup>176</sup>. În același sens, dar cu urmări mai nefaste, acționează practica pederastiei, pe care Ibn Haldun o condamnă cu toată energia, sprijinindu-și rechizitoriul împotriva acestui viciu pe vederile legii religioase și ale școlii juridice maleite<sup>177</sup>.

Focarul care infestează societatea sedentară cu morbul imoralității se găsește în protipendadă. "Se constată că cei mai mulți urmași ai familiilor de vază, oameni cu o origine demnă de stimă, chiar membri ai dinastiei, se amestecă cu drojdia societății, iar pentru a realiza câștiguri se dedau la îndeletniciri josnice, căci ei au un caracter corupt de viciu și imoralitate<sup>178</sup>. Cauza care face ca procesul de dezagregare morală să înceapă de sus în jos este pusă de Ibn Haldun pe seama dezinteresului manifestat în rândul protipendadei pentru educația urmașilor. Ca ființe umane, oamenii nu se deosebesc unii de alții. Ei încep să se deosebească însă prin

173. Vezi M. R., II, pp. 135-137. Ibn Haldun stabilește un raport de dependență între aglomerările demografice caracteristice orașelor mari și frecvența epidemiilor.

174. M. R., II, p. 293.

175. Vezi M. R., II, p. 295.

176. M. R., II, p. 295-296.

177. Vezi M. R., II, p. 296 Școala juridică malekită a legiferat lapidarea ca pedeapsă pentru practica pederastiei.

178. M. R., II, p. 294.



educația care îi îndrumă să-și însușească virtuțile și să evite viciul. De o asemenea educație sunt însă lipsite progenerurile clasei din vârful societății. Belșugul în care trăiesc, mediul corupt în care cresc și dezinteresul părinților pentru educația lor, îi pervertesc de la o vârstă fragedă. „Și unui om alterat de vicii, cu caracter corupt, nu-i mai ajută nici originea sa aleasă și nici noblețea spiței”<sup>179</sup>.

Culorile sumbre în care Ibn Haldun prezintă societatea sedentară nu se referă la aspecte, ci la întreg. Procesul de dezagregare afectează, de la un anumit moment, civilizația în totalitatea ei ca o manifestare de structură, a cărei cauză se găsește în înseși telurile finale ale sedentarismului. „S-a arătat că finalitatea civilizației este societatea și luxul. Când civilizația a atins aceste scopuri, ea alunecă pe panta corupției și dă semne de senilitate, într-un mod similar cu evoluția naturală a ființelor vii. În acest sens se poate afirma că trăsătura caracteristică a societății sedentare și a luxului este corupția. Omul este om numai în măsura în care este capabil să-și procure ceea ce îi este util și să respingă ceea ce îi este dăunător, precum și în măsura în care este satisfăcut făcând eforturi în această direcție. Sedentarul nu mai este apt să se îngrijească personal de nevoile sale. El este fie prea slab din cauza comodității în care trăiește, fie prea mândru din cauză că a fost crescut în belșug și lux. Ambele atitudini sunt reprobabile. Ca urmare, el nu este capabil să respingă ceea ce este dăunător, din cauza lipsei de curaj la care l-a dus viața în lux și a dezvoltării sale sub influența (tiranică) a unei anumite educații”<sup>180</sup>.

Odată atins un asemenea stadiu, activitatea economică (care a stat la baza prosperității și ascensiunii societății sedentare) nu mai poate satisface nici măcar nevoia pentru minimumul necesar de subzistență. În această situație, orașul a încetat practic să mai existe. Locuitorii lui au de ales între a-l părăsi și a-și continua viața în sate și câtune, ducând o existență primitivă<sup>181</sup>, sau a continua să trăiască între ruinele fostei lor așezări, până când și acestea se vor năruî complet<sup>182</sup>.

179. Ibid.

180. M. R., II, p. 296.

181. Vezi M. R., II, p. 274.

182. Vezi M. R., II, pp. 270-271.

#### 4. Evoluția socială

Imaginea statică a celor două modele macrosociale, societatea nomadă și societatea sedentară, obținută în urma descrierii structurii lor, este completată de autorul *Prolegomenelor* cu analiza transformărilor pe care le suportă în timp. Existența unui proces de evoluție a societății constituie o confirmare a concepției gânditorului arab despre caracterul social al conținutului istoriei.

Evoluția socială este urmărită de Ibn Haldun din momentul în care grupările primitive ies din imobilismul caracteristic societății nomade. Practic, ideea de evoluție socială se aplică numai societății civilizate. Grupările de beduini, cu toate transformările pe care le-a adus Islamul și formarea imperiului, continuau să trăiască și în epoca lui Ibn Haldun pe coordonate sociale sensibil asemănătoare cu stilul lor de viață originar<sup>183</sup>. În schimb societatea sedentară este o societate dinamică, supusă unor continue transformări și prefaceri, care afectează întregul sistem de raporturi sociale statuate în existența grupurilor umane care au realizat sedentarizarea.

O primă precizare în legătură cu poziția lui Ibn Haldun față de ideea de evoluție socială, se referă la procesul de trecere de la forma de viață sedentară. Dacă, din punct de vedere structural, autorul *Prolegomenelor* privește cele două forme sociale sub raportul opoziției beduin-orășean, el nu contestă existența unei faze de tranziție<sup>184</sup>, în care se pot întâlni trăsături comune situațiilor extreme. Recunoașterea caracterului diacronic al formelor sociale ridică în mod firesc problema precizării acelor determinări pe baza cărora o anumită formație socială poate fi privită ca aparținând grupurilor primitive sau civilizate. Pentru societatea sedentară caracterul de finitru, care confirmă realitatea

183. După moartea lui Mahomed, nomazii s-au grăbit să dea curs instinctului lor de libertate, refuzând să mai plătească impozitele instituite de conducerea centrală medineză. Poziția lor de războinici disciplinați, în cadrul unei armate regulate, a durat numai atâta timp cât au avut loc războaiele de cucerire. Însă, de îndată ce s-au ivit primele fisuri în sistemul politic instituit de califat (războiul civil), beduinii și-au reluat libertatea de cutreierători ai desertului.

184. Formele de tranziție sunt specifice îndeosebi grupurilor cu îndeletniciri agricole, unde cultivarea cerealelor și creșterea vitelor sunt suficiente pentru a asigura



ei ca atare, este existența statului. Legătura sedentarism-stat corespunde esenței societății civilizate, statul constituind - așa cum s-a precizat într-un capitol anterior - forma de organizare pe care o adoptă cu necesitate societatea omenească din momentul în care s-au produs toate prefacerile de structură care transformă grupurile primitive în grupuri civilizate. Pentru Ibn Haldun noțiunile societate sedentară și societate-stat au conținut identic. Societatea sedentară nu poate ființa fără forma de organizare statală, după cum statul nu poate fi conceput decât suprapus unui grup sedentar.

Corelația societate sedentară-stat, așa cum este ea concepută de autorul *Prolegomenelor*, nu se limitează la simpla constatare a faptului că, fără excepție, toate grupurile sedentare sunt organizate ca state. Peste această evidență, ea exprimă înaintea de orice ideea că sistemele politice, apariția, evoluția și dispariția lor, nu reflectă altceva decât modificările survenite în natura raporturilor sociale care caracterizează existența unui grup într-un anumit moment. Chiar atunci când analizează fenomenele politice, Ibn Haldun le privește de pe poziția sociologului. Fără îndoială că în opera sa se găsesc părți considerabile în care disecă sistemul politic al lumii islamice, formarea imperiului, perioada califatului legitim, războiul civil, transformarea califatului în regalitate, dinastiile și instituțiile specifice lor<sup>185</sup>, dar dincolo de aceste capitole cu referire limitată la istoria Islamului, considerațiile sale generale asupra organizării politice sunt de esență strict sociologică. Ca urmare, studiul său asupra evoluției statului constituie de fapt o analiză a evoluției societății.

Formele statale studiate de Ibn Haldun își au originea în societatea nomadă și el crede că acest fenomen poate fi generalizat pentru existența umană în totalitatea ei. Eroarea este explicabilă. Cunoștințele sale se limitează la ansamblul celor opt secole de istorie musulmană, al căror conținut are darul să-i confirme punctul de vedere. Sistemul societății-stat fiind ulterior societății nomade, este natural ca originea și dinamismul care determină transformarea să se găsească în ea.

subzistența necesară, permițând chiar un anumit grad de rafinament, care prefigurează modul de viață al orășanului. (Vezi M. R., II, pp. 255-256).

185. În acest sens, vezi lucrarea lui Muhammad Mahmoud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden, 1967.

Pentru Ibn Haldun, un stat civilizat ia naștere prin întemeierea sau cucerirea unor orașe de către un grup primitiv puternic sudat de 'asabiyyah și de religie<sup>186</sup>, care urmărește să-și satisfacă aspirația naturală spre o formă de viață superioară existenței primitive<sup>187</sup>. În consecință, resorturile cauzale care determină apariția statului și civilizației se găsesc ca forțe potențiale în societatea primitivă, de unde se actualizează ori de câte ori se ivesc condiții exterioare care le favorizează declanșarea<sup>188</sup>. Din această explicație trebuie reținută următoarea idee fundamentală în concepția lui Ibn Haldun despre evoluția societății: societatea sedentară și statul care se organizează pe scheletul ei își extrag forța și dinamismul din elemente care aparțin structural societății nomade. Însă, de îndată ce aceste elemente acționează în cadrul unei structuri sociale modificate, în mod fatal ele vor suferi influențe, își vor modifica semnificația primară, sfârșind prin a fi anulate de noul sistem social. Acest proces face ca societatea sedentară să urmeze o curbă de evoluție specifică al cărei curs este influențat direct de capacitatea ei de a fi conformă cu principiile din care s-a născut.

În sistematizarea etapelor pe care le parcurge în evoluția ei societatea sedentară, Ibn Haldun vorbește, în funcție de contextul în care tratează această problemă, uneori despre existența a cinci stadii<sup>189</sup>, alteori de durata a patru<sup>190</sup> sau numai trei generații. Privite îndeaproape, aceste sistematizări diferite exprimă, în ultimă instanță, aceeași idee: societatea sedentară cunoaște în evoluția ei o perioadă de creștere și dezvoltare, o perioadă de apogeu și o perioadă de declin.

Perioada de creștere a societății sedentare se deschide odată cu momentul întemeierii unui nou stat care, indiferent dacă modul prin care se ajunge la sedentarizare este cucerirea unor orașe sau întemeierea lor, este întotdeauna precedat de un act de agresiune impus de necesitatea instaurării dominației asupra teritoriului pe

186. Vezi M. R., I, pp. 320-322.

187. Vezi M. R., II, p. 235.

188. Vezi M. R., I, pp. 252-253.

189. Vezi M. R., I, pp. 353-355.

190. Vezi M. R., I, pp. 278-282.



care va ființa statul. Deși motivația de profunzime a agresiunii tribale este de natură economică, ea nu poate avea loc decât în măsura în care este secundată de existența unui potențial demografic (un trib numeros), de un sentiment de solidaritate puternic și de un potențial militar al cărui nivel se măsoară prin vitejia și spiritul războinic al membrilor grupului. Însă, pentru ca actul de cucerire să aibă sorți de izbândă, pe lângă factorii menționați mai sus este necesară o forță care să-i coordoneze. Acest rol revine conducătorului politic, care, pentru a fi în măsură să conducă grupul la victorie, trebuie să se bucure de o autoritate nelimitată, iar în cazul în care nu este ascultat, să dispună de suficiente mijloace de constrângere pentru a se impune. Este momentul în care șeful de trib a devenit suveran, iar membrii tribului supuși. Procesul de sedentarizare a impus apariția unei noi funcții sociale: autoritatea regală. Suveranitatea, simbolul transformării tribului în stat, s-a produs în deșert în faza de pregătire a cuceririi.

Odată îndeplinit actul de cucerire, funcțiile suveranității devin din ce în ce mai complexe. Conducătorul războinic trebuie să devină administratorul intereselor comune ale grupului care și-a schimbat modul de viață.

În perioada de creștere a noii societăți, factorul politic are rol prioritar, prosperitatea suveranilor fiind identică cu prosperitatea generală. Conducerea politică se angajează într-o intensă activitate de consolidare a noului sistem social. În primul rând, se dezvoltă activitatea productivă. Liniștea orașelor favorizează munca meșteșugarilor, numărul populației crește, speranța de câștig îi face pe oameni harnici, își fac apariția noi meserii, diviziunea muncii se accentuează și, odată cu ea, specializarea în diferite profesii.

Pe fundalul acestui progres economic, conducerea politică, încă tributară principiilor specifice vieții nomade, dă dovadă de spirit de echitate, generozitate, indulgență și prudență, iar politica fiscală se limitează la strictul necesar pentru exercitarea administrației civile și întreținerea armatei<sup>191</sup>. Populația este mulțumită și apreciază comportamentul suveranului, care domnește într-un spirit de deplină colaborare cu membrii grupului în fruntea cărora a realizat sedentarizarea.

Însă de îndată ce, pe baza reglementărilor politice, înte-

meierea statului a fost desăvârșită, se deschide cea de a doua etapă din evoluția societății civilizate, etapa apogeeului. Caracteristic pentru această etapă este stabilitatea raporturilor sociale care reflectă transformările survenite în modul de producție specific societății sedentare. Odată realizat echilibrul social, dinamismul sistemului își schimbă orientarea, predominanța revenind activităților economice și culturale, care se dezvoltă nestânjenite pe terenul stabil al instituțiilor politice întemeiate în perioada de creștere.

În această atmosferă de liniște și prosperitate, suveranul se poate dispensa de ajutorul și colaborarea membrilor tribului, care, uniți prin *'asabiyyah*, au îndeplinit cucerirea și au întemeiat statul. Ca o consecință firească, conducerea politică se transformă în monarhie absolută. Transformarea puterii politice din conducere pe baza solidarității de trib în conducere autocrată are pentru Ibn Haldun o dublă explicație. Pe de o parte, se exprimă actualizarea tendinței de dominație, trăsătură înăscută în firea omenească<sup>192</sup>. Pe de altă parte, însuși organismul social ajuns la nivelul de dezvoltare al etapei de apogeu reclamă cu necesitate instaurarea unui sistem de riguroasă ierarhizare a funcțiilor, cu o conducere absolută, capabilă să ofere garanția unui climat de echilibru și liniște, de care orice societate prosperă are nevoie<sup>193</sup>.

Pe plan economic se ajunge la un punct culminant al dezvoltării, îndeosebi în orașele de reședință ale dinastiilor, ceea ce face ca, prin mecanismul fiscalității, veniturile statului să înregistreze o creștere considerabilă. În același timp, are loc o cristalizare a ordinii și rangurilor sociale, stratificarea societății folosind drept criteriu funcția politică, averea și nivelul cultural<sup>194</sup>.

Față de dezvoltarea economico-socială, suveranul nu rămâne pasiv. Acțiunile lui determinate de noua configurație economico-socială se orientează în trei direcții: administrația publică, mărirea regatului și interesul personal.

Administrația publică reclamă intervenția directă a suveranului în două domenii principale: atribuirea funcțiilor de

191. Vezi M. R., II, p. 89.

192. Vezi M. R., I, p. 336.

193. Vezi M. R., I, p. 337.



conducere și perfecționarea legislației. Pentru o bună administrare a regatului, suveranul se înconjoară numai de consilieri capabili<sup>194</sup> și de specialiști în problemele politice, economice și financiare. În același timp, el se îngrijește ca întregul sistem de raporturi economice și juridice (între persoanele particulare și între acestea și stat) să fie reglementate de un sistem legislativ complet, care să elimine arbitrarul și abuzul. În acest scop, aparatul de stat este prevăzut cu un corp de inspectori<sup>195</sup> cu rolul de control asupra respectării legalității și cu instanțe juridice care sancționează abaterile de la lege<sup>197</sup>. Deasupra tuturor acestor măsuri, suveranul se consideră dator să cunoască doleanțele poporului și, în acest scop, aparatul administrativ este prevăzut cu un serviciu de secretariat, care primește și prezintă spre rezolvare petițiile<sup>198</sup>.

Măreția regatului constituie, de asemenea, una dintre preocupările majore ale suveranului. O primă manifestare în această direcție o constituie grija sa pentru puterea militară a regatului. Un stat nu se poate bucura de prestigiu decât în măsura în care are o armată puternică: de aceea suveranul se ocupă personal de organizarea și conducerea ei<sup>199</sup>. Tot în acest domeniu se încadrează activitatea de construire a unor edificii publice impresionante. Perioada de apogeu a dinastiilor corespunde cu perioada marilor construcții. Se

194. Privitor la stratificarea societății musulmane, G. Grunebaum face următoarea precizare: "Societatea musulmană medievală este compartimentată pe baza a patru criterii de distincție. Primul îi separă pe musulmani de non-musulmani, următorul face deosebirea între diferitele grupări religioase din cadrul Islamului, al treilea ține seama de naționalitățile care fac parte din lumea islamică, iar ultimul se referă la deosebirile de ordin social, având la bază ierarhia profesiunilor". (G. Grunebaum, *op. cit.*, p. 177). În legătură cu ierarhia socială, același autor îl citează pe vizirul barmecid al-Fadl Ibn-Yahya (m. 805), care considera societatea ca având o structură piramidală, cu următoarele nivele: 1. Suveranul, 2. Vizirul, 3. Înaltele personalități care și-au dobândit poziția pe baza averii, 4. Clasa de mijloc legată de nivelele superioare prin cultură și 5. Poporul de rând. (Vezi G. Grunebaum, *op. cit.*, p. 171).

195. Ibn Haldun ilustrează importanța capacității consilierilor printr-o analiză amănunțită a rolului jucat de vizirii barmecizi sub dinastia abbasidă (Vezi M. R., I, pp. 29-31 și M. R., II, pp. 10-11).

196. Vezi M. R., I, p. 463.

197. "Injustiția duce civilizația la ruină" (M. R., II, p. 102).

198. Vezi M. R., II, pp. 14 și 26.

199. Vezi M. R., I, p. 354.

ridică moschei, palate imperiale și edificii pentru instituțiile publice, se întemeiază orașe mari, se construiesc fortificații, drumuri, sisteme de irigare și apeducte, toate acestea contribuind, prin caracterul lor de utilitate publică, la prestigiul dinastiei<sup>200</sup>. Același rol pozitiv este îndeplinit de suveran în activitatea de promovare a valorilor culturale<sup>201</sup>. Sub oblăduirea sa se crează oamenilor de știință posibilitatea să se desfășoare din plin, se înființează școli, colegii și biblioteci, se organizează editarea și difuzarea operelor de valoare.

Concomitent cu progresul economic, social și cultural, suveranul se preocupă cu suficientă insistență de propriile sale interese, străduindu-se să-și mărească cât mai mult averea personală<sup>202</sup>. Practic, suveranii din cadrul de cultură islamică nu au făcut distincție între finanțele publice și averea personală. Cât timp însă majoritatea cheltuielilor erau destinate unor scopuri de utilitate publică, acest fapt nu a stârnit nemulțumiri în rândul populației. Dar o astfel de politică înțeleaptă nu durează timp îndelungat. Apogeului îi urmează perioada de declin și dezagregare, perioada cea mai lungă și cea mai frământată din evoluția societății sedentare, căreia autorul *Prolegomenelor* îi acordă o atenție deosebită, concretizată în amplexarea studiului și profunzimea analizei. Așa cum remarcă Nassar Nassif, Ibn Haldun trebuie considerat mai degrabă teoreticianul declinului societății-stat, decât al fondării ei, fapt explicabil, dacă se ține seama de situația istorică în care a trăit și care prin specificul ei l-a stimulat să conceapă *Prolegomenele*<sup>203</sup>.

Fenomenul care indică începutul procesului de declin al societății-stat este acapararea puterii politice în exclusivitate de către suveran, momentul în care conducătorul, rege sau calif, devine monarh absolut. "Când o dinastie s-a instalat temeinic, ea se poate dispensa de sentimentul de solidaritate față de grup"<sup>204</sup>. Practic, 'asabiyah, elementul care a imprimat vigoarea grupului pentru a realiza sedentarizarea, este eliminat brutal din sistemul de

200. Vezi M. R., II, pp. 238-241.

201. Vezi M. R., III, pp. 434-436.

202. Vezi M. R., II, p. 93.

203. Vezi Nassar Nassif, *op. cit.*, p. 45.

204. M. R., I, p. 314.



relații sociale, „aspirațiile oricărei 'asabîyah sunt reduse la tăcere, iar oamenii devin supuși și nu mai năzuiesc să împartă puterea cu conducătorul... Suveranul revendică toată autoritatea pentru sine, nepermițând nimănui să-i fie asociat”<sup>205</sup>. Procesul se înscrie în evoluția firească a societății sedentare și are loc la o dată foarte apropiată de originea ei. „Instaurarea absolutismului se poate petrece chiar de la primul suveran al dinastiei, deși, de obicei, are loc de-abia la al doilea sau la al treilea, în funcție de rezistența și forța de care dispun diferitele 'asabîyah existente în grup, dar procesul în sine este inevitabil”<sup>206</sup>.

Legătura dintre monopolizarea puterii politice și declinul societății, deși directă în ordine cauzală, rămâne un timp ascunsă de expansiunea economică și culturală. Consecința a efortului de a depăși condițiile de viață specifice nomadismului, societatea sedentară adoptă structura socială impusă de sistemul economic capabil să conducă la împlinirea acestei finalități, progresul cultural fiind un corolar al progresului economic. În cadrul acestui proces, autoritatea regală, oricât de importantă ar fi contribuția pe care o aduce la progresul societății prin funcția pe care o îndeplinește, nu ocupă în ierarhia factorilor de structură decât rolul de mijloc subordonat finalității generale a grupului. Această ierarhie este strict respectată în perioada de creștere, dar în momentul în care evoluția atinge apogeul, se produce o intervertire a valorilor, deținătorul puterii absolute considerându-se cauza progresului social și, în consecință, îndreptățit să profite de el după bunul său plăc, în dauna intereselor comune. Originea declinului se găsește, deci, în sfera politicului, devenind realitate evidentă îndată ce autoritatea regală se instalează în opulență și lux<sup>207</sup>, suveranul acționând numai în sensul menținerii sale la conducerea statului, în scopul de a-și putea satisface neîngrădit toate dorințele și toate plăcerile. Din sfera politicului, în cadrul unui proces progresiv și ireversibil, declinul se extinde în domeniile activităților economice, deteriorând întregul sistem de relații sociale, până la dezintegrarea totală a societății sedentare.

205. M. R., I, p. 337.

206. *Ibid.*

207. Importanța pe care Ibn Haldun o acordă opulenței și luxului, ca factor de

Cheltuielile destinate luxului, fastul și splendoarea curții domnitoare, obișnuința suveranului de a-și satisface orice plăcere, oricât de costisitoare ar fi, fac ca veniturile publice să nu mai fie suficiente. În fața acestei situații, monarhul, în loc să-și dea seama de primejdia pe care o reprezintă cheltuielile peste veniturile normale ale statului<sup>208</sup>, încearcă să-și creeze venituri suplimentare, urmând în acest sens două căi la fel de dăunătoare pentru sănătatea societății. Pe de o parte, restrânge cheltuielile publice, îndeosebi pe cele destinate apărării, „reducând armata la dimensiuni cât mai mici cu putință”<sup>209</sup>, ceea ce atrage după sine slăbirea statului pe plan politic. Pe de altă parte - aceasta fiind măsura cu cele mai nefaste consecințe - suveranul încearcă să-și mărească veniturile pe calea instituirii unor impozite suplimentare. Prin creșterea arbitrară a impozitelor, veniturile păturilor productive, meșteșugari și comercianți, devin din ce în ce mai mici, ceea ce îi determină să-și restrângă activitatea, spre a evita povara fiscalității excesive<sup>210</sup>.

Dar goana suveranului după venituri cât mai mari nu se limitează la înăsprirea politicii fiscale. Nesatisfăcut de ceea ce încasează pe calea impozitelor, intervine direct în desfășurarea

influență în evoluția socială, constituie una dintre remarcabilele corespondențe care se pot stabili între conținutul *Prolegomenelor* și gândirea sociologică modernă, reprezentată în acest context de Werner Sombart, autorul lucrării *Luxus und Kapitalismus*, München und Leipzig, 1922. Deși cei doi gânditori studiază societăți diferite în epoci diferite (Ibn Haldun lumea islamică medievală, iar Werner Sombart societatea europeană occidentală modernă) în concepțiile lor există o serie de puncte comune în modul de a explica apariția și dezvoltarea luxului ca fenomen social. Ambii consideră orașul, în special orașul mare, ca premiza de bază a apariției luxului (W. Sombart, *op. cit.*, cap. II, „Die Großstadt”, pp. 25-45), atribuind curților regale (*idem*, cap. IV-2, pp. 77-94, „Die Fürstenthöfe”) rolul de promotor al tuturor formelor de lux. Concluziile la care ajung cei doi gânditori sunt însă diferite. În timp ce Sombart consideră luxul (cu toate că fabuloasele sume de bani cheltuite de suveranii și aristocrația secolelor XVII și XVIII au un singur scop - satisfacerea plăcerilor personale) drept unul din principalii factori de progres ai societății capitaliste moderne (capitolul V al lucrării este intitulat „Nașterea capitalismului din lux”); Ibn Haldun consideră luxul ca factorul care conduce la dezintegrarea societății sedentare.

208. Prin „venituri normale” Ibn Haldun înțelege încasările statului din impozitele îngăduite de Lege. (Vezi M. R., II, pp. 89-90).

209. M. R., I, p. 341.

210. Vezi M. R., II, p. 91.



activității economice, începând să facă comerț și agricultură pe cont propriu, în speranța că va obține profituri pe măsura capitalului capabil să-l investească<sup>211</sup>. Raționamentul său este afectat însă de o gravă eroare, remarcă Ibn Haldun. Capitalul pe care-l poate investi suveranul trece peste orice regulă a concurenței, ruinând activitatea comercianților și agricultorilor<sup>212</sup>. În aceeași măsură, intervenția sa afectează și activitatea meșteșugarilor, cărora le impune prețuri arbitrare pentru produsele pe care le achiziționează în vederea comercializării.

Rezultatele obținute de suveran din amestecul său în viața economică a statului sunt însă departe de a fi cele scontate. Ruinând pe meșteșugari, pe comercianți și pe agricultori, statul pierde principala sursă de venituri, impozitele, iar câștigurile realizate de participarea în activitatea economică se soldează în final cu un eșec total. *“Când suveranul compară veniturile pe care le încasa din impozite cu neînsemnatele profituri pe care le obține din tranzacții comerciale proprii, își dă seama că acestea din urmă sunt neglijabile față de cele dintâi”*<sup>213</sup>.

Declinul societății sedentare nu trebuie pus însă numai pe seama comportamentului suveranului. Procesul este mult mai complex și, odată declanșat în vârful piramidei conducerii politice, se extinde de sus în jos în toate straturile sociale, imprimând întregii societăți un stil de viață caracterizat prin tendința de a imita modelul comportamentului monarhului și al anturajului său.

Importanța pe care Ibn Haldun o acordă imitației ca factor de natură psihică în viața socială, a condus în mod firesc la stabilirea unei corespondențe cu ideile lui Gabriel Tarde, unii comentatori considerându-l în mod justificat ca unul dintre precursorii psihologismului sociologic. Identitatea de vederi cu sociologul francez este însă valabilă numai până la un anumit punct. În timp ce pentru Tarde: *“Societatea este o colectivitate de ființe, ce se imită între ele sau care, fără să se imite acum, se aseamănă, trăsăturile lor comune fiind copiile unui aceluiași model”*<sup>214</sup>,

211. Vezi M. R., II, p. 93.

212. Vezi M. R., II, p. 94.

213. M. R., II, p. 95.

214. Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, 1906, p. 73.

gânditorul arab este departe de a reduce socialul la sistemul de raporturi interpsihice ale oamenilor. Modificările de ordin psihologic, mentalitatea și comportamentul, deși influențează structura și evoluția socială, au cauze precise de esență economică, politică sau culturală; și chiar dacă în societate acționează curent o țesătură completă de interacțiuni de natură psihologică, acestea explică numai anumite aspecte ale realității sociale, nu socialul în totalitatea sa.

Pentru Ibn Haldun, imitația se bazează pe credința în perfecțiunea superiorului: *“Oamenii urmează religia și obiceiurile domnitorilor”*<sup>215</sup>. Orice recunoaștere a superiorității unei persoane este urmată de tendința de a-i adopta mentalitatea și comportamentul. În virtutea acestei tendințe, tentația către lux și rafinament nu rămâne un fenomen izolat și specific curților domnitoare. Urmând exemplul suveranului, mai întâi membrii dinastiei, apoi demnitarii și deținătorii de funcții administrative, iar în final întreaga populație urbană, urmăresc un singur țel: o viață mai împodobită de lux și rafinament. Dar, deși mijloacele prin care fiecare strat social reușește să se apropie de împlinirea acestui ideal sunt diferite, consecințele sunt aceleași: accelerarea procesului de dezagregare a societății sedentare.

Prima categorie afectată de urmările nefaste ale luxului este alcătuită din membrii dinastiei. Dacă în perioada de creștere membrii dinastiei au constituit o elită războinică, generațiile următoare, crescute în opulență și lux, nu mai sunt dispuse să-și sacrifice viața pe câmpurile de luptă *“și această situație slăbește dinastia și îi subminează puterea”*<sup>216</sup>. În același timp, monopolizarea puterii de către suveran, urmată de folosirea veniturilor statului în scopuri personale, provoacă nemulțumire și invidie în rândul celorlalți membri ai dinastiei. Pentru a preveni actele de rebeliune suveranul acționează împotriva lor cu toată brutalitatea. *“Astfel, el începe să-i ucidă, să-i umilească și să-i priveze de bunăstare și luxul în care ei se obișnuiseră să trăiască”*<sup>217</sup>. În locul lor, în posturile de conducere ale administrației sunt aduși

215. M. R., II, p. 123.

216. M. R., I, p. 340.

217. M. R., II, p. 119.



străini, al căror atașament nu mai are la bază 'asabiyyah, ci favorurile care le sunt oferite de suveran<sup>218</sup>.

Dar nici soluția demnitarilor numiți nu are darul să contribuie la însănătoșirea organismului social. Din dorința de a realiza venituri cât mai mari, pentru a duce o viață cât mai îmbelșugată, funcționarii devin incorecți. Corupția constituie un fenomen general în acest stadiu de evoluție a societății, manifestându-se îndeosebi în rândul încasatorilor de impozite, care se îmbogățesc peste noapte. Invidia îi face însă să se denunțe unii pe alții. Prilejul este așteptat de suveran, care "îi deposează pe rând de averile lor, prin confiscare și tortură"<sup>219</sup>. Pentru a preveni asemenea acte de silnicie, cea mai mare parte a demnitarilor din cadrul puterii centrale, după ce dobândesc averi, încearcă să și le pună la adăpost într-unul din statele vecine, pe care le consideră mai sigure. În majoritatea cazurilor, tentativele lor sunt însă sortite eșecului<sup>220</sup>. În schimb, tentativele de sciziune de autoritatea centrală au mai întotdeauna sorti de izbândă în perioada de declin a statului "Când dinastiile încep să-și piardă autoritatea, guvernatorii provinciali obțin controlul asupra regiunilor îndepărtate. Fiecare dintre ei întemeiază o dinastie și un regat care va fi condus de familia sa"<sup>221</sup>.

De la vârfurile societății "tendința către lux se propagă la întreaga populație urbană"<sup>222</sup>, asupra căreia acționează nu mai puțin nociv. Toate virtuțile care contribuiseră în trecut la prosperitatea societății sedentare se alterează. Goana după o viață ușoară, desfășurată în lux și rafinament, afectează, în primul rând, valorile morale. Societatea nu sărăcește numai pentru că este exploatată de suveran, dar și pentru că oamenii nu mai dau dovadă de hărnicia și cumpătarea din perioada de ascensiune<sup>223</sup>.

Dezagregarea societății sedentare nu are însă caracterul unei agonii lente. O serie de fenomene accidentale, dar cu consecințe extrem de grave, accelerează procesul. Dintre acestea Ibn Haldun

218. Vezi M. R., II, p. 120.

219. M. R., II, pp. 123-124.

220. Vezi M. R., II, p. 100.

221. M. R., II, p. 129.

222. M. R., II, p. 123.

223. Vezi M. R., II, p. 90.

menționează foametea, epidemiile și insurecțiile. Foametea este o consecință directă a dezorganizării activității economice și a îndepărtării autorității politice de la spiritul conducerii pe baza respectării legalității. Teama de confiscări abuzive și impozitele excesive îi determină pe agricultori să-și restrângă activitatea și să nu mai facă rezerve. Nemaexistând rezerve de alimente, asigurarea cu hrană a populației rămâne la discreția capriciilor climei. Orice an secetos este un an de foamete. "Seceta face ca prețurile cerealelor să crească și cum oamenii nevoiași nu au cu ce plăti, mor de foame. Iar dacă nu s-au făcut rezerve de mai mulți ani, foametea devine generală"<sup>224</sup>.

De obicei, perioadele de foamete sunt însoțite de epidemii, care în condițiile de aglomerare de populație din orașe provoacă moartea unui impresionant număr de locuitori<sup>225</sup>. "Numărul mare de mori are drept cauză perioadele de foamete"<sup>226</sup>. Acestei cauze directe i se asociază, precizează Ibn Haldun, lipsa de interes a municipalității, în etapa de declin a societății sedentare, pentru salubritatea orașelor<sup>227</sup>.

Consecința imediată a frecventelor perioade de foamete și a epidemiilor este depopularea orașelor. Și cum pentru autorul *Prolegomenelor* "conceptul de civilizație este sinonim cu populația numeroasă"<sup>228</sup>, scăderea numărului populației urbane are darul să grăbească procesul de dezintegrare a societății sedentare. Adept al punctului de vedere populaționist în problema raportului dintre creșterea demografică și progresul civilizației, Ibn Haldun consideră că bunăstarea și bogăția unui stat sau a unui oraș sunt cu atât mai mari cu cât este mai numeroasă populația sa. Când însă un anumit grup social intră în faza de declin, simptomul care indică și în același timp grăbește deznodământul este scăderea numărului populației. Ea este provocată, pe de o parte, de nivelul ridicat al

224. Vezi M. R., II, p. 136.

225. Ibn Haldun însuși a fost martorul ciumei, care în anii 1348-1349 a făcut adevărate ravagii în rândul populației Tunisului.

226. M. R., II, p. 136.

227. Vezi M. R., II, p. 137.

228. *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima*, Classés, traduits, adnotés par G.H. Bousquet, Paris, 1965, p. 136 (Vezi și M. R., II, p. 299).



mortalității din perioadele de foamete și de epidemii, iar, pe de altă parte, de fenomenul de migrare spre statele cu o economie prosperă și cu stabilitate politică<sup>229</sup>.

Și, în sfârșit, tabloul calamităților sociale care zguduie societatea sedentară în perioada de declin este întregit de nenumăratele conspirații urzite de rudele suveranului și de curteni, de insurecțiile armate și de revoltele populației<sup>230</sup>.

În acest stadiu, consemnează Ibn Haldun cu o luciditate indiferentă, ca și cum nu ar fi vorba de destinul civilizației din care face parte, ci de constatarea unui fenomen natural, are loc deznodământul. *“Când se atinge această fază, puterea statului se prăbușește și, în cele din urmă, ajunge la ruină totală, fiind expusă cuceririi de către orice agresor. Orice atac îndreptat împotriva statului îi poate înlătura pe cei care-l conduc. Iar dacă acest lucru nu se petrece, el va continua să slăbească, murind ca lumina unui opaiț, care se stinge când i s-a terminat uleiul”*<sup>231</sup>.

Cu acest ultim moment, ciclul evoluției societății - stat se încheie, pentru a fi reluat de un alt grup nomad, ale cărui aspirații la binefacerile civilizației îl vor împinge spre sedentarizare.

229. Vezi M. R., II, p. 299.

230. Vezi M. R., I, p. 355.

231. M. R., II, p. 124.

## Statutul ontologic și axiologic al omului

### 1. Ideea de progres în concepția lui Ibn Haldun

**Istoria ca ciclu.** Pentru autorul *Prolegomenelor*, faptul esențial care guvernează existența istorică este procesul natural și inevitabil de trecere a grupurilor umane de la forma de organizare socială primitivă, specifică vieții în deșert, la forma de organizare sedentară. Privită în aceste limite, concepția sa despre evoluția socială ar putea fi considerată ca valabilă numai pentru lumea arabă. În realitate, însă, referirile lui Ibn Haldun, deși limitate la fenomene și procese specifice cadrului de cultură islamic, nu afectează valoarea și caracterul de generalitate al ideilor conținute în *Prolegomene*. În această privință, precizarea lui Toynbee asupra raportului dintre poziția particular istorică a unui gânditor și caracterul de generalitate al concepției sale, are darul să lămurească lucrurile. *“Orice concepție istorică este în mod inevitabil legată de condițiile particulare ale epocii și locului în care trăiește gânditorul. Această condiționare constituie o lege a naturii omenești, de la care nu face excepție nici un geniu uman”*<sup>1</sup>. Ca urmare, ceea ce se impune cu precădere comentatorului modern al *Prolegomenelor* nu sunt atât inevitabilele referiri la realitățile istorico-sociale specifice cadrului de cultură islamic, cât concepția generală a autorului lor despre cursul istoriei și evoluția socială.

1. Arnold Toynbee, *A Study of History III*, Londra, 1934, p. 476.



Pentru Ibn Haldun evoluția socială are caracter de proces ciclic. Adoptarea acestei viziuni asupra sensului mișcării sociale este o consecință a tabloului pe care îl oferă realitatea istorică în mijlocul căreia trăiește. Întreaga civilizație islamică își are originea în imensul potențial de energie biologică și spirituală al triburilor nomade. Precizarea că „*existența beduinilor este anterioară și constituie baza existenței orașelor și cetăților*”<sup>2</sup> este frecvent accentuată în cuprinsul *Prolegomenelor*, după cum frecvent este subliniat plusul de vitalitate care caracterizează grupurile nomade față de cele sedentare<sup>3</sup>.

Sucesiunea nomadism-sedentarism este valabilă atât pentru trecut, cât și pentru prezent. Civilizația creată în centrele urbane nu este rezultatul unei treceri în totalitate a triburilor de nomazi la sedentarism. Un asemenea proces nu a avut loc nici la începutul formării cadrului de cultură islamic și nici nu s-a generalizat în perioada care s-a scurs până în veacul lui Ibn Haldun<sup>4</sup>. După aproape opt secole de civilizație islamică, autorul *Prolegomenelor* constată existența unei configurații sociale, care dăinuiește fără modificări esențiale de la începutul imperiului. De o parte deșertul cu nesecatul său rezervor de energie potențială umană, în forma imobilismului social și aistorismului grupurilor de nomazi, de cealaltă parte populația centrelor urbane, cu o existență dinamică, care, după o scurtă fază de ascensiune, intră într-o lungă perioadă de frământări și declin, ce conduc inevitabil la dezagregare totală. Încheierea acestui ciclu nu înseamnă însă pieirea civilizației ca sistem social, ci numai înlocuirea grupului care s-a epuizat. Locul lui este luat de alt grup nomad, care, odată intrat în dinamica existenței sedentare, va parcurge un ciclu identic. Dincolo de inerentele diferențieri și particularități care, sub aspect istoric, individualizează un ciclu de altul, esența socială a procesului rămâne aceeași, ea constând în neîntrerupta reluare a trecerii de la nomadism la sedentarism.

Concluzia la care ajunge Ibn Haldun asupra cursului istoriei

2. M. R., I. p. 253.

3. Vezi M. R., I. p. 259.

4. Realitățile sociale din lumea arabă contemporană dovedesc că de fapt procesul de sedentarizare nu este desăvârșit nici până în prezent.

ca proces ciclic nu reprezintă, ca idee generală, un punct de vedere nou. Acest fapt ridică în mod firesc problema gradului de dependență a viziunii filozofului arab de concepții cu un conținut similar formulate în trecut.

În antichitatea greacă, reprezentantul acestui mod de a privi evoluția istorico-socială este Polybios, dar rădăcinile înțelegerii realității ca proces ciclic sunt mult mai îndepărtate. Cosmologia indiană și cea babiloniană sunt construite pe baza unei viziuni ciclice a existenței universului<sup>5</sup>, iar filozofia helenă transpune această viziune în concepte ontologice, prin gândirea pitagoreică, dar mai ales prin devenirea heraclitică<sup>6</sup>, care reprezintă prima concepție explicit formulată de heleni despre continua revenire a existenței la stadiul inițial, după parcurgerea unui ciclu de prefaceri.

Din domeniul existenței naturale, Platon strămută ideea mișcării ciclice în domeniul social, dar reflecțiile sale asupra acestui domeniu problematic au adeseori caracter contradictoriu, ele reflectând „*auto-dezbaterea heraclito-eleatică*” caracteristică gândirii sociale platoniciene<sup>7</sup>. Ideea repetitivității faptelor istorice a prins rădăcini în gândirea antică, ea fiind vehiculată îndeosebi de stoicii greci și romani<sup>8</sup>, dar meritul de a fi formulat o concepție

5. Ideea ciclurilor cosmice se întâlnește în cosmogonia vechilor indieni în forma mitului lui Brahma, zeul creator și distrugător. Versul LXXX din *Legile lui Manu* face următoarea precizare în această privință: „*Nenumăratele perioade cosmice, ca tot atâtea creații și disoluții - la toate acestea le dă ființă fără încetare prea înaltul Stăpân, ca și cum s-ar distra*”. (Text citat de P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, II, București, 1939, nr. I, p. 336). O idee similară, de data aceasta completată cu cauzele care determină ciclurile cosmice, se găsește în astrologia babiloniană. După astrologii babilonieni, încheierea unui ciclu cosmic - pieirea lumii - are loc când planetele se întâlnesc în zodia Cancerului sau a Capricornului. După această catastrofă cosmică, lumea renăștea, parcurgând apoi aceleași etape ca și ciclul anterior.

6. „*Toate lucrurile sunt alcătuite din foc și se dizolvă tot în foc*”. (Diogenes Laertios, *op. cit.*, IX-7, p. 425).

7. Vezi Ion Banu - *Studiu Introductiv la Platon, Opere*, I, București, 1974, p. LXX.

8. În acest sens, P. P. Negulescu face următoarele observații: „*Cât de mult se răspândise această concepție, cât de familiară devenise mai tuturor în antichitate, ne-o poate arăta faptul că o utilizau până și poeții. Virgiliu, bunăoară, anunță într-una din Eclogele sale o nouă expediție argonautică și un nou război troian, cu aceiași protagoniști și cu aceleași episoade. Iar împăratul Marc-Aureliu zicea, în reflecțiile sale filozofice, că posteritatea nu avea să vadă nimic nou, de vreme ce aceleași întâmplări aveau să se repete neconținut, grație distrugerilor și renașterilor periodice ale lumii*”. (P. P. Negulescu, *Destinul Omenirii*, II, p. 333).



fundamentată despre istorie ca proces ciclic îi revine lui Polybios.

În cartea a VI-a a *Istoriilor*, pornind de la morfologia aristotelică a constituțiilor<sup>9</sup>, istoricul grec dezvoltă o teorie despre evoluția societății ca proces ciclic (anacyclosis)<sup>10</sup>, formulată în următorii termeni: „*Așadar, cea dintâi (constituție), care se stabilește fără pregătire și oarecum firesc, este monarhia*”<sup>11</sup>. După ea urmează și din ea se naște, după o anumită pregătire și orientare, regalitatea. După ce ea se schimbă în direcția viciilor înmăscute, adică în tiranie iarăși, din ruina acestora se naște aristocrația. Schimbându-se și aceasta în mod firesc în oligarhie, când mulțimea se pornește cu mânie împotriva nedreptăților căpeteniilor, se naște democrația. Cu vremea apoi, din pricina trufiei și ilegalității acesteia, ia naștere ohlocrația<sup>12</sup>. Că sunt adevărate cele ce am spus acum se poate cunoaște foarte limpede observând cu atenție începuturile firești, ca și originile și schimbările dintre aceste forme de conducere. Căci numai cel care vede cum ia naștere fiecare din acestea poate să priceapă creșterea, punctul culminant, apoi schimbarea spre declin a fiecăreia și, în cele din urmă, când, cum și unde va ajunge din nou”<sup>13</sup>. Caracterul ciclic al acestei mișcări, în cadrul căreia fiecărei forme pozitive de organizare politică a societății îi urmează corespondentul ei negativ, este afirmat fără echivoc: „*Aceasta este rotația constituțiilor, aceasta este legea naturală datorită căreia formele politice se transformă, decad și ajung iarăși la punctul de plecare*”<sup>14</sup>.

Din compararea concepției lui Polybios despre cursul istoriei cu *Prolegomenele*, cei mai mulți dintre comentatorii moderni

9. În ultima carte a *Politicii*, intitulată „Despre Revoluții”, Aristotel analizează cauzele care pot provoca căderea unui guvernământ, stabilind o serie de reguli generale pe care guvernanții trebuie să le respecte pentru a menține forma și structura statului. Privit în ansamblu, studiul Stagiritului nu conduce însă la concluzia existenței unui proces ciclic în succesiunea celor trei forme de constituții.

10. Termenul *anacyclosis* (evoluție ciclică) este utilizat de Platon în dialogul „*Omul politic*” (269 e) pentru a sintetiza mișcarea universului.

11. Polybios folosește termenul „monarhia”, cu înțelesul de conducere primitivă, atribuindu-i un conținut asemănător „tiraniei”.

12. Traducătorul român al lui Polybios utilizează termenul de „ohlocrație” cu înțelesul de domnia gloatelor.

13. Polybios, *Istoriile* VI-II-4, București, 1966, p. 464.

14. *Idem*, VI-II-9, p. 468.

ai lui Ibn Haldun trag concluzia unei apropieri spirituale între cei doi gânditori. Paralelismul de vederi este însă numai aparent. Pentru Polybios schimbările au loc în suprastructura societății<sup>15</sup>. Ceea ce se schimbă sunt numai formele de guvernare politică, fără ca prefacerile să afecteze esența societății sclavagiste. Pentru Ibn Haldun însă, cele două macromodele sociale, societatea nomadă și societatea sedentară, reprezintă două sisteme economice și politice fundamental distincte, deosebirea dintre ele devenind evidentă prin natura relațiilor sociale specifice fiecăreia.

Confuză și lipsită de coerență teoriei formulate de Polybios, concepția creștinismului primitiv asupra cursului istoriei reprezintă o reîntoarcere la viziunea babiloniană a existenței ciclice a umanității, preluată prin intermediul versiunii religioase a vechilor evrei din Biblia mozaică. Starea paradisiacă a constituit un prim ciclu. Perioada până la potop un al doilea, după care omenirea a decăzut din nou, fiind necesară intervenția unui Mesia care inaugurează actualul ciclu de existență.

Ulterior, teologii creștini, restrângând domeniul problematic la relația Om-Divinitate, în cadrul căreia existența istorică nu reprezintă decât o etapă de pregătire pentru viața veșnică, resping ideea unei evoluții ciclice a umanității. Augustin, despre care Cunningham afirmă că în *Cetatea lui Dumnezeu* a conceput un sistem de filozofia istoriei fundamentat pe ideea evoluției continue a scopurilor urmărite de Divinitate în societatea umană<sup>16</sup>, opune înțelegerii istoriei ca proces ciclic, înțelegerea existenței umane ca proces rectiliniu. „*Întreaga noastră viață*”, spune Augustin, „*nu este altceva decât o cursă spre moarte, în care nimănui nu-i este îngăduit să zăbovească sau să se miște mai încet, căci întreaga existență este dirijată spre înainte de o forță imparțială, într-un ritm uniform*”<sup>17</sup>. Gânditorul creștin consideră că între cursul vieții

15. Incapacitatea lui Polybios de a depăși cadrul organizării sociale specifice societății sclavagiste constituie o trăsătură caracteristică întregii gândiri helene. Revoluțiile analizate de Aristotel în *Politica* nu afectează sistemul social; ele schimbă numai conducerea statului. Singurul gânditor care a avut viziunea unei modificări în structura socială a fost Platon, prin modul în care a conceput statul ideal, dar această modificare se referă numai la statutul cetățenilor liberi, instituția sclaviei rămânând intactă.

16. Vezi W. Cunningham, *S. Augustin*, Londra, 1886, pp. 114-115.

17. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, XII-14.



individuale și evoluția socială există un paralelism perfect. După cum oamenii se nasc, trăiesc și mor, tot astfel evoluează și societatea, fără perspectiva revenirii la stadii anterioare. Dar ideea de sfârșit transpusă în planul existenței societății nu are pentru Augustin semnificația unui eveniment istoric limitat la un anumit grup, formație socială sau cadru de cultură, ci semnificația de sfârșit definitiv al umanității, concepută ca sumă a eforturilor spirituale de răscumpărare a păcatului original. Între cele două momente care marchează începutul și sfârșitul existenței istorice - pierderea paradisiului și redobândirea lui - se desfășoară, cel puțin în ordine ideală, un proces linear, care se încheie definitiv cu venirea împărăției lui Dumnezeu.

Gândirea teologică musulmană urmează o linie sensibil asemănătoare cu gândirea creștină în ceea ce privește concepția despre cursul istoriei. Istoria omenirii este istoria drumului omenirii spre mântuire, sub miraculoasa călăuzire a lui Dumnezeu, *Cetatea Ideală* a lui Fârâbî fiind corespondentul musulman al *Cetății lui Dumnezeu*, atât prin sursa de inspirație - filozofia neo-platonice - cât și prin conținutul de idei.

În opoziție cu acest punct de vedere, înțelegerea ciclică a istoriei, constituie o contrazicere a viziunii religioase, dacă nu în intenție, cel puțin în consecvență. Rădăcinile ei se găsesc, pe de o parte, în concepția averroistă despre eternitatea și mobilitatea existenței universale, iar, pe de altă parte, în lipsa unui temei de optimism cu privire la posibilitățile omului de a se înscrie pe linia unui progres continuu. Acest temei își va face apariția abia în Renaștere, prin răsturnarea de perspectivă operată de gândirea europeană în ceea ce privește înțelegerea poziției omului în raport cu restul existenței, esența ei constând în eliberarea spiritului uman din încătușarea escatologiei medievale și în încrederea în posibilitățile omului de a-și făuri singur destinul în cadrul unei finalități aparținând acestei lumi<sup>18</sup>.

18. Căutând un simbol sugestiv pentru noul ev de cultură deschis de Renaștere, Edith Sichel îl găsește în pictura lui Michelangelo - Adam - din Capela Sixtină. "Marea pictură a lui Michelangelo din Capela Sixtină - Adam - poate fi luată ca un simbol al Renașterii, al timpului când omul, ca și epoca, apare ca o creație nouă, mai aureolat ca înainte, cu trupul gol, de care nu se rușinează, cu brațul puternic,

Dar poziția adoptată de Ibn Haldun în raport cu optimismul Renașterii - concepția despre istorie ca ciclu - nu trebuie pusă numai pe seama distanței care îl separă de spiritul și realizările Renașterii. Cauza care îl împiedică pe filozoful arab să ajungă la o concepție asemănătoare cu concepția iluministă despre cursul istoriei nu este depărtarea sa de epoca modernă, ci tocmai impresionanta sa putere de anticipație față de gândirea veacului în care trăiește. În acest sens, afinitățile spirituale ale concepției lui Ibn Haldun despre istorie ca ciclu nu trebuie căutate înspre trecut, ci înspre viitor, unde, la fel de contrastant cu mentalitatea lumii culte a epocii, Vico elaborează un sistem de filozofia istoriei sensibil apropiat de ideile conținute de *Prolegomene*.

În lucrarea sa, *Știința Nouă*, Giambattista Vico se detașează de optimismul iluminist care, pornind de la conceptul cartezian al omului, ignoră istoria și susține progresul liniar și infinit al omenirii<sup>19</sup>. Pentru gânditorul italian, ca și pentru Ibn Haldun, singura dimensiune capabilă să surprindă esența existenței omenestii este istoria, al cărei conținut nu poate fi nici înglobat fenomenelor naturale și nici explicat cu ajutorul acelorași legi care guvernează natura<sup>20</sup>. Înțelegerii istoriei ca proces liniar, el îi opune înțelegerea istoriei ca proces ciclic, idee explicit formulată în titlul Cărții a Patra a *Științei Noi*: "Despre drumul în cerc pe care-l urmează mersul națiunilor"<sup>21</sup>.

Toate grupurile umane parcurg, afirmă Vico, trei stadii în evoluția lor, "iar aceste trei vârste sunt: vârsta zeilor, în care oamenii păgâni au crezut că trăiesc sub guvernări divine... vârsta eroilor, în care aceștia au domnit pretutindeni în republicile

nevlăguit de posturi, năzuind spre viață și lumină. Definițiile denaturează în general semnificațiile, de aceea este de preferat să înfățișezi Renașterea printr-un simbol, decât să o definești. Ea a reprezentat o mișcare, un reviriment al forțelor umane, o redeschidere a conștiinței de sine și a universului". (Edith Sichel, *The Renaissance*, text citat de E.M.W. Tillyard în *The English Renaissance*, Baltimore, 1952, p. 6).  
19. Vezi Nina Façon, *Studiu introductiv la Știința Nouă*, București, 1972, pp.38-39.  
20. Împingând această idee până la ultima consecvență, Ortega y Gasset afirmă: "Omul nu are natură, ci el are... istorie. Sau exprimând altfel: ceea ce este natura pentru lucruri, este istoria - ca *res gestae* - pentru oameni". (José Ortega y Gasset, *Geschichte als System*, Stuttgart, 1952, p. 71).  
21. G. Vico, *Știința Nouă*, București, 1972, p. 449.



aristocratice, considerându-se, prin ceea ce îi deosebea, ca fiind de natură superioară celei a plebeilor; și, în sfârșit, vârsta oamenilor, în care toți s-au recunoscut a fi egali în natura lor omenească...<sup>22</sup> Parcurgerea celor trei vârste constituie un ciclu al istoriei, un "corso", după care totul se reia de la început, prin reîntoarcerea la barbaria primitivă.

Existența unor considerabile zone de convergență între ideile lui Vico și cele ale lui Ibn Haldun este evidentă. Ambii gânditori, spre deosebire de mentalitatea epocii lor, consideră că realitatea socială și civilizația trebuie să devină obiect de investigație științifică, aducând în felul acesta, fiecare dintre ei, independent unul de altul, o valoroasă contribuție la constituirea sociologiei, filozofiei, istoriei și filozofiei culturii ca științe. Dar înglobarea istoriei în câmpul investigațiilor științifice, afirmă cei doi gânditori, nu înseamnă o prelungire a metodelor specifice științelor naturii în domeniul istoriei, așa cum credeau primele generații de raționaliști. Studiul științific al istoriei și societății presupune o optică specifică, un sistem de referință diferit de sistemul în care evoluează investigarea naturii.

Paralelismul concepțiilor celor doi gânditori nu este limitat însă numai la domeniul problematic și metodologic; el se prelungește până în zona concluziilor, ambii ajungând să considere istoria ca pe un proces ciclic, ale cărui etape au semnificația unor prefaceri de esență calitativă în structura societății. Atât pentru Ibn Haldun, cât și pentru Vico, fiecare stadiu al ciclului reprezintă un model social distinct, nu numai o schimbare de conducere politică. De asemenea, amândoi consideră că, deși evoluția ciclică conduce inevitabil la decadența grupurilor umane, acest proces nu are semnificația unei reîntoarceri generale a umanității, în totalitatea ei, la primitivitate. Privit în ansamblu, procesul nu are caracter absolut și nici curs uniform. În timp ce grupurile tinere se găsesc pe ramura ascendentă a curbei de evoluție, grupurile îmbătrânite intră în faza de declin, reîntorcându-se la stadiul inițial al ciclului.

Sublinierea unei evidente apropieri între vederile celor doi gânditori nu trebuie însă să conducă la concluzia unui paralelism desăvârșit. În problema centrală a oricărei filozofii a istoriei,

22. G. Vico, *op. cit.*, p. 131.

problema cauzalității în istorie, concepțiile lor coincid numai până la un anumit punct, ambii afirmând, fără echivoc, că istoria este produsul activității oamenilor, nu al unei voințe de esență supraistorică. Dar, în timp ce pentru Vico transformările din societate sunt consecința evoluției stărilor de conștiință, Ibn Haldun, fără a ignora importanța factorului psihologic, pătrunde cu înțelegerea mai adânc, încercând să determine rădăcinile materiale care provoacă modificări în conștiința și mentalitatea oamenilor.

Pentru Vico, ceea ce imprimă națiunilor caracterul de grupuri sociale determinate prin ele însele este unitatea lor psihologică reflectată în legi, obiceiuri, mod de guvernare, limbaj și religie comună. Toate componentele civilizației exprimă stadiul de conștiință a indivizilor, iar modificările din societate și evoluția civilizației se produc în raport cu ritmul și conținutul prefacerilor suferite de personalitatea umană.

Analizând aceleași fenomene, Ibn Haldun ajunge la concluzii mai nuanțate și mai cuprinzătoare. Autorul *Prolegomenelor* nu localizează originea forțelor sociale în exclusivitate în psihicul oamenilor, ci în natura complexă, biopsihică, a ființei umane. Pentru el diferențierile de ordin psihologic nu sunt cauze, ci consecințe ale diferitelor modalități în care se desfășoară activitatea pentru procurarea bunurilor necesare existenței și care conduc la anumite forme specifice de organizare socială. Schimbările survenite în desfășurarea acestor activități (și consecința lor, caracterul ciclic al istoriei) nu au loc însă sub imperiul unui determinism riguros, independent de voința umană. Caracterul contradictoriu al naturii omului face ca orice realizare să conțină un germene de negație a tendinței pozitive care i-a stat la bază. Oamenii trebuie să coopereze pentru a-și produce subzistența, dar în condițiile în care hrana nu mai este o problemă, individualismul sacrifică solidaritatea. Nevoia de organizare în vederea apărării conduce la formarea statelor și acceptarea unui conducător, dar deținerea puterii generează autoritarismul arbitrar al suveranului și competiția pentru deținerea funcțiilor supreme. Aspirația spre o viață mai ușoară determină trecerea de la nomadism la sedentarism, dar viața orășenească degenează în rafinament, lux și îmbuibare. Iar în final, civilizația care reprezintă o treaptă superioară în



existența socială anihilează virtuțile și vigoarea unui popor, făcându-l incapabil să evolueze pe linia unui progres continuu. Și de aici inevitabila concluzie a existenței unei ramuri descendente în mișcarea societății, care imprimă istoriei caracterul de proces ciclic.

**Istorie și progres.** Deși cunoștințele de natură strict științifică despre procesul parcurs de specia umană, din momentul în care a realizat saltul din zoologie în istorie și până în ziua de astăzi, pledează convingător pentru recunoașterea ideii de progres ca unica dimensiune capabilă să-i surprindă esența, totuși acceptarea coincidenței de conținut între realitatea istorică și ideea de progres este departe de a fi unanimă.

O primă explicație a acceptării sau neacceptării ideii de progres, ca sens al realității istorice, se găsește în posibilitatea de a privi evoluția umanității fie în totalitatea ei, fie pe anumite porțiuni limitate. Dacă în cadrul unei viziuni globale, care cuprinde existența umană din momentul ieșirii din protoprimate până la stadiul actual, concluzia existenței unui enorm progres este evidentă, acest lucru nu obligă la concluzii similare - ca dintr-o deducție logică - în cazul în care înțelegerea se concentrează numai asupra unui anumit sector din totalitatea procesului. În asemenea analize, constatările conduc adeseori la concluzia superiorității trecutului față de prezent, la descoperirea unor segmente de regres istoric.

Privită sub acest aspect, gândirea lui Ibn Haldun dovedește o remarcabilă suplețe și mobilitate. Concepția sa despre istorie ca proces ciclic nu reprezintă o dogmă în sensul în care anticii au înțeles ideea de ciclu. Autorul *Prolegomenelor* acceptă fără rezerve ideea unui progres al umanității în totalitatea ei, care se integrează organic în vastul proces de evoluție al întregului univers. Dar îndată ce înțelegerea se concentrează numai asupra planului existenței istorice, fragmentându-l în perioade care privesc numai un anumit cadru de cultură sau un anumit popor, caracterul rectiliniu și ascendent al procesului se estompează, dezvăluind existența unui mers în cicluri al istoriei.

Raportând concepția despre istorie ca proces ciclic la ideea de progres, cei mai mulți dintre comentatorii lui Ibn Haldun l-au

încadrat în categoria gânditorilor care neagă posibilitatea umanității de a depăși anumite limite, posibilitatea existenței progresului ca atribut esențial al istoriei. Etichetarea sa ca reprezentant al orientării pesimiste în problema progresului dovedește însă o incompletă cunoaștere a sensului pe care gânditorul arab îl atribuie ideii de ciclu istoric. În această privință, este util să fie făcute următoarele precizări.

În primul rând, așa cum s-a subliniat mai înainte, ciclurile istorice nu angrenează în desfășurarea lor omenirea în totalitatea ei. Ciclurile istorice sunt procese particulare, în care sunt angajate grupuri umane determinate istoric; și chiar dacă, din punct de vedere formal, ele reprezintă o lege a existenței istorice, acest lucru nu implică ideea că momentele de început și de sfârșit ale unui ciclu au conținut identic pentru toate grupurile umane. Cu cât un ciclu este mai îndepărtat în trecut, cu atât conținutul său de valori este mai sărac față de ciclurile în curs de desfășurare. Cât privește ciclurile contemporane, ele se deosebesc în conținut unele de altele, nivelul de civilizație și înfăptuirile care le caracterizează exprimând o serie de particularități specifice fiecăruia.

În al doilea rând, pentru Ibn Haldun, ciclurile istorice nu sunt procese închise, insule izolate. Istoria reprezintă un neconținut transfer de valori, cultura islamică fiind cea mai elocventă dovadă în acest sens. Legăturile dintre grupurile umane constituie o țesătură complexă, atât cu civilizațiile din trecut, cât și între civilizațiile contemporane<sup>23</sup>. Iar dacă uneori anumite situații istorice împiedică schimbul nemijlocit de valori între popoare, îndată ce împrejurările se schimbă, restabilirea sistemului de relații are loc ca un proces firesc<sup>24</sup>.

Pentru dobândirea unei imagini cât mai complete asupra

23. În acest sens, trebuie remarcate capitolele de geografie umană din *Prolegomene*, în care Ibn Haldun face referiri la toate popoarele de a căror existență are cunoștință. (Vezi M. R., I, pp. 89-173).

24. În analiza asupra științelor intelectuale în lumea islamică, Ibn Haldun se străduiește să găsească antecedente și filoare de inspirație în culturile caldeană, coptă, egipteană, persană și greacă (Vezi M. R., III, pp. 113-116). În legătură cu culturile contemporane, deși cunoștințele sale sunt limitate, amintește despre existența centrelor de cultură din Europa, menționând caracterul sistematic și organizat al învățământului (Vezi M. R., III, pp. 117-118).



poziției lui Ibn Haldun față de ideea de progres, sublinierea faptului că teoria sa despre istorie ca proces ciclic nu implică automat negarea progresului umanității nu este suficientă. Problema în sine, problema relației progres-evoluție istorică, apare mult mai complexă din clipa în care, înainte de a se preciza sensul de mișcare al procesului istoric, se caută un răspuns la întrebarea referitoare la substanța progresului.

Cu rădăcini în optimismul și entuziasmul Renașterii, gândirea modernă a secolelor XVII și XVIII a considerat, străduindu-se să-și fundamenteze cât mai temeinic punctul de vedere, că substanța progresului este de esență științifică. Începând cu Bacon, căruia îi revine meritul de promotor al acestei orientări, gânditorii moderni, cu foarte puține excepții, au identificat ideea de progres cu dezvoltarea științelor. Pledând insistent pentru ruperea legăturilor cu antichitatea, ale cărei realizări gândirea medievală le-a asumat prin autoritatea operelor lui Aristotel (considerat o culme de nedepășit a spiritului omenesc), autorul *Noului Organon* a scris: "Ar fi o rușine pentru neamul omenesc ca, după ce s-au descoperit și s-au descris în zilele noastre pe globul material nemărginite ținuturi, anume pământuri, mări și astri, granițele globului intelectual să rămână restrânse la cercul mărginit al vechilor descoperiri"<sup>25</sup>. În această perspectivă optimistă, progresul omenirii, garantat și susținut de posibilitățile nemărginite ale cunoașterii științifice, era conceput ca un proces linear cu sens ascendent, practic nelimitat. Străbătând concepțiile tuturor gânditorilor și exprimată explicit în titlurile unor lucrări concentrate cu exclusivitate asupra acestei teme<sup>26</sup>, viziunea unui progres linear și nelimitat dobândește valoare de dogmă pentru gândirea modernă europeană în general și pentru enciclopediști și fiziocrați în special.

25. F. Bacon, *Noul Organon*, București, 1957, p. 69-70. Ca un simbol al acestui punct de vedere, coperta primei ediții a lui *Novum Organon* purta o gravură reprezentând o corabie cu pânzele umflate, trecând printre Coloanele lui Hercule - simbolul limitării lumii antice - cu deviza: "Multi pertransibunt et augebitur scientia".

26. Lucrări dedicate în exclusivitate ideii de progres al științelor Joseph Glanvil *Plus ultra or the Progress and Advancement of knowledge since the days of Aristotle* (1668); Bernard Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes* (1688); Saint-Pierre, *Observations sur le progres continu de la Raison universelle* (1737); Marie-Jean Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (1795).

În raport de acest conținut atribuit ideii de progres, Ibn Haldun, fără să adopte punctul de vedere al primatului valorii teoretice și fără să identifice substanța progresului cu cunoașterea științifică, acceptă fără rezerve ideea progresului științelor ca o lege naturală a evoluției umane, respingând, de aceeași manieră ca și gânditorii europeni moderni, subordonarea și respectul excesiv față de antichitatea greacă. "Oamenii de știință musulmani i-au studiat asiduu pe greci. Ei s-au specializat în toate domeniile. Progresele pe care ei le-au realizat în studiul acestor științe, au fost remarcabile. Ei l-au contestat pe Primul Magistru (Aristotel) în mai multe puncte, considerându-l însă ca o autoritate decisivă, ori de câte ori o opinie trebuia respinsă sau acceptată"<sup>27</sup>. Ei au scris opere sistematice cu caracter științific, depășindu-și predecesorii în acest domeniu"<sup>28</sup>. De altfel aceeași idee este exprimată și cu privire la posibilitățile de dezvoltare ale noii științe, al cărei fondator se consideră - știința despre societate și civilizația umană. În scurta notă de încheiere a operei, autorul *Prolegomenelor* scrie: "Fără îndoială că după mine se vor găsi oameni de știință care, ajutați de darurile divine, de o minte sănătoasă și de cunoștințe temeinice, vor pătrunde în aceste probleme mai profund decât am făcut-o eu. Celui care a creat o nouă știință nu i se poate cere să rezolve toate problemele care se pun. Sarcina sa se limitează să precizeze obiectul științei, să-i specifice domeniul, ramurile și problemele. După el, succesorii săi pot să adauge treptat noi probleme, până când știința ia formă completă"<sup>29</sup>.

De la recunoașterea existenței progresului în domeniul cercetărilor științifice și până la identificarea conceptului de progres general al umanității cu această formă de progres, există însă o distanță pe care Ibn Haldun nu o pierde din vedere. Existența istorică este un proces complex; ea se desfășoară concomitent în planul tuturor valorilor, nu numai în planul valorii teoretice, iar orice unilateralizare conduce inevitabil la denaturarea realității umane. De altfel, la această constatare va ajunge și gândirea europeană, fiind nevoită să-și revizuiască pozițiile inițiale în

27. Referire la utilitatea logicii aristotelice.

28. M. R., III, p. 116.

29. M. R., III, p. 481.



problema substanței progresului. Încă din secolul XVIII enciclopediștii, în frunte cu d'Holbach, au înțeles că nu pot face abstracție de conținutul conceptului de progres, de sistemul instituțiilor politice și sociale, și, ca urmare firească, reformarea lor constituie condiție de bază pentru realizarea unui progres real. În același context, fiziocrații, prin Quesnay, își dau seama de importanța modului de organizare a sistemului economic, a producției și a repartiției bunurilor.

Lărgirea spectrului de valori implicate în sfera ideii de progres, raportarea ei la existența umană în toată complexitatea formelor sale de manifestare, conduce în mod necesar spre o nouă înțelegere a progresului, în strictă dependență de condițiile de existență ale omului.

Prin punerea problemei în acești termeni, ideea de progres iese din cadrul conceptelor abstracte de genul dialecticii idealiste hegeliene sau evoluționismului spencerian. Cei doi filozofi, animați de zelul de a oferi o viziune atotcuprinzătoare a existenței universale, înglobează istoria în marele proces de continuă transformare a realității, estompând, prin acest procedeu, ceea ce deosebește esențial transformările istorice de transformările din natură. Progresul conceput de Hegel nu mai reprezintă o dimensiune specifică existenței umane, ci un proces cosmic, realizat de dialectica ideii absolute. O poziție similară este adoptată de Herbert Spencer. Evoluționismul său rezultă din aplicarea concluziilor științifice din secolul trecut, cu privire la evoluția formelor naturale, la existența istoriei, nu dintr-o analiză a istoriei ca realitate distinctă de restul naturii, căreia nu i se pot aplica în mod mecanic legile ce guvernează lumea fenomenelor biologice<sup>30</sup>.

30. În acest sens, Jean-Jaques Goblou face următoarea precizare: "În primul rând, trebuie să alungăm concepția peste măsură de abstractă a dezvoltării istorice pe care ideologia evoluționistă din secolul trecut, continuată puternic de vulgarizarea stalinistă, a făcut-o să apese asupra cercetării marxiste a istoriei. Această concepție înseamnă, în ultimă instanță, a afirma că întreaga istorie este progres, adică dezvoltare: o dezvoltare irezistibilă. În acest fel, istoria devine un marș triumfal, jalonat de lupte dinainte câștigate. Ne dăm seama că un istoric înarmat cu o astfel de concepție nu prea este în măsură să gândească teoretic înfrângerile, stagnările și regresile, fără care istoria omenirii ar fi o altă istorie; el va fi atunci ispitit fie să le nege existența, fie să le atribuie unor obstacole « întâmplătoare » de dezvoltarea socială, însă străine prin natura lor dinamicii sale proprii, din moment ce aceasta nu poate produce de la sine decât triumful noului..." (J.J. Goblou, *Istoria civilizațiilor și concepția marxistă despre evoluția socială*, București, 1973, pp. 85-86).

Spre deosebire de acest mod de a privi lucrurile, Ibn Haldun face o distincție categorică între ideea de evoluție universală și ideea de progres. Pentru gânditorul arab, progresul este un proces istoric și, în consecință, apare lipsit de linearitatea și uniformitatea fenomenelor naturale. El nu se desfășoară în virtutea unui determinism riguros, independent de participarea conștientă a subiecților care-l suportă. Deși întreaga lui concepție este fundamentată pe afirmarea existenței unui puternic determinism al factorului geoclimatic, evident îndeosebi în zonele excesiv de calde și excesiv de reci, unde viața oamenilor este mai aproape de zoologie decât de istorie<sup>31</sup>, această influență nu exclude participarea conștientă a omului la făurirea propriului său destin. În limitele îngăduite de condițiile cadrului natural, grupurile umane tind conștient spre îmbunătățirea permanentă a condițiilor de viață, în primul rând sub aspect economic, iar apoi, după atingerea acestui obiectiv, în planul tuturor celorlalte valori. Procesul este specific populațiilor din zonele temperate, pentru care momentul sedentarizării are semnificația depășirii determinismului impus de condițiile naturale și, implicit, posibilitatea trecerii de la forma de viață primitivă la forma de viață civilizată.

Realizarea acestei mutații cu conținut complex a avut drept premiză o finalitate socială. Ea a rezultat dintr-o voință socială, dintr-o voință de esență supraindividuală, nu în sens transcendent, ci în sensul subordonării individului finalității grupului.

În concepția lui Ibn Haldun, grupurile umane care realizează saltul de la primitivism la civilizație sunt dotate cu o personalitate socială precis conturată. La originea ei se găsește instinctul social, forța care, în stadiul de primitivism, dă coeziune și asigură unitatea de acțiune a grupurilor nomade și care, odată cu producerea mutației la civilizație, dobândește caracter conștient.

Determinarea stadiului de civilizație, prin sublinierea existenței unei personalități sociale a grupurilor care au atins acest stadiu, imprimă tuturor realizărilor caracterul de valori sociale. Fără existența unei unități a voințelor individuale, fără subordonarea tuturor scopurilor și acțiunilor particulare unei finalități unice,

31. M. R., I, pp. 167-168.



finalitatea grupului, activitatea creatoare, nu ar fi posibilă<sup>32</sup>. Pentru Ibn Haldun, existența personalității sociale constituie faptul care condiționează progresul. Valorile nu au o existență individuală, ci una socială, supraindividuală. Lucrurile nu-și dobândesc semnificațiile pe care le au din calitățile lor intrinseci, ci din relațiile sociale în care se integrează și care le transformă din simple obiecte în bunuri culturale. Faptul că aceleași bunuri pot constitui, într-un anumit context social, elemente ale progresului, iar în altul, factori de stagnare și regres, pune în evidență importanța pe care autorul *Prolegomenelor* o atribuie relațiilor sociale, în determinarea coloritului valoric al înfăptuirilor umane.

În această înțelegere, progresul, ca dimensiune specifică primei faze a evoluției grupurilor sedentarizate, apare ca o consecință firească a acțiunilor lor coordonate de o puternică voință socială. Voința socială nealterată de nici o tendință centripetă va călăuzi totalitatea acțiunilor spre atingerea scopului societății - cultura. Personalitatea socială purtătoare a acestei voințe, acționând în sens unitar, va asigura prosperitatea și progresul grupului, realizându-se finalitatea în vederea căreia s-a produs sedentarizarea, înfăptuirea societății civilizate.

Progresul realizat prin sedentarizare nu este însă continuu. Gânditorul arab constată că, după o scurtă fază de ascensiune, caracterizată prin intensitatea realizărilor, urmează o lungă perioadă de stagnare și o și mai îndelungată perioadă de dezagregare a civilizației. Stagnarea și regresul sunt consecința directă a alterării voinței sociale a grupului; ea conduce mai întâi la estomparea și apoi la dispariția definitivă a oricărei finalități comunitare. Voința individuală ia locul voinței sociale, scopurile personale trec pe primul plan față de obiectivele comune, iar valorile își pierd semnificația socială, procesul de valorificare făcându-se în raport de criterii subiective.

În lumina acestor explicații, aceleași cauze care generează

32. Definind forța de care dispune voința socială în raport de voința individuală, Wundt afirmă: „Toate efectele voinței totale sunt mai puternice decât acelea ale voinței individuale... Dacă s-ar măsura realitatea după efectele sale, atunci ar trebui să se recunoască, în mod neîndoiește, că voința totală este mai reală decât voința individuală, (W. Wundt, *System der Philosophie*, Bd I, p. 390, Leipzig, 1907).

progresul devin, într-un anumit moment al evoluției sociale, factori de stagnare și regres. Ascensiunea și declinul culturii sunt, pentru Ibn Haldun, fenomene sociale rezultate din interacțiunea dintre caracterele specifice ființei umane și condițiile externe, conținutul depinzând de gradul de intensitate cu care acționează fiecare componentă cauzală<sup>33</sup>.

La început, asprimea condițiilor de mediu și imposibilitatea de a-și asigura singur hrana și apărarea îl determină pe om să caute și să dorească conviețuirea și cooperarea. Ar fi însă impropriu dacă s-ar atribui gânditorului afirmarea unui determinism univoc. Condițiile de mediu, prin modul lor de a acționa, stimulează anumite facultăți sufletești, nu le creează. Din această acțiune ia naștere sentimentul de solidaritate și se conturează voința, și personalitatea socială a grupului. Sub impulsul acestei voințe grupul trece la stadiul de civilizație, în cadrul căruia omul, utilizându-și din plin facultățile intelectuale, creează întregul sistem de condiții care oferă posibilitatea unei existențe aproape independente de determinismul natural. În acest moment, omul, depozitar în același timp atât al unor facultăți sufletești cu funcții creatoare, cât și al unor înclinații negative, nemaifiind stimulat din exterior să se manifeste numai în sens pozitiv, trece de la starea de echilibru stabil, caracteristică fazei de ascensiune din viața grupurilor sociale, într-o stare de echilibru labil. Belșugul creat pentru a-l elibera pe om de sub imperiul necesității naturale constituie pârgă care rupe fără efort deosebit acest echilibru labil. Înclinația spre confort, lux și îmbuibare sunt formele manifeste ale acestei rupe de echilibru, iar consecința inevitabilă - degradarea morală<sup>34</sup>.

Ordinea rezultată din semnificația de bunuri necesare, pe care o poartă toate înfăptuirile în faza ascendentă a evoluției grupului, se deteriorează. Întregul edificiu social este afectat de dezechilibrul comportamentului oamenilor, iar cu aceasta premisele stagnării și regresului și-au făcut apariția.

33. Importanța intensității cu care acționează componentele cauzale în cazul fenomenelor determinate de un complex cauzal este explicit subliniată de Ibn Haldun în capitolul „Respingerea Alchimiei”. (Vezi M. R., III, pp. 275-276).

34. Vezi M. R., I, pp. 252-253.



Față de acest curs al evoluției sociale, există un corectiv: Legea<sup>35</sup>. O lege religioasă este capabilă - afirmă Ibn Haldun - să restabilească ordinea în viața grupului, prin impunerea unui sistem de restricții în dezlănțuirea tendințelor negative din sufletele oamenilor. Dar eficiența legii religioase, deși remarcabilă în clipa în care intervine, este întotdeauna de scurtă durată. Cadrul de cultură musulman constituie cea mai elocventă întărire a acestei afirmații. Guvernarea și statul bazate pe Lege - Califatul legitim - nu s-a extins decât de-a lungul primelor generații care au urmat Profetului. Instaurarea dinastiei Omayyazilor a însemnat, practic, încetarea domniei Legii și înlocuirea ei cu o guvernare de esență laică, îmbrăcată numai într-un veșmânt religios, regalitatea. Dintre cele două forme de guvernământ pe care le poate adopta societatea civilizată, guvernarea bazată pe legi raționale și guvernarea bazată pe o lege religioasă, cea care se impune și durează este prima. Dezavantajul ei constă însă în faptul că, deși la origine se bazează pe solidaritate, după ce se realizează, dând naștere unei societăți în care existența este asigurată din punctul de vedere al subzistenței și al securității (și după ce, pe acest postament, spiritul creator se poate desfășura, dând naștere unei culturi complete), solidaritatea manifestată ca voință socială se degradează, locul ei fiind luat de tendințele individualiste. În această logică, stagnarea și declinul apar ca procese naturale, avându-și originea tocmai în ceea ce neagă progresul și civilizația.

Concluziile la care ajunge Ibn Haldun în problema progresului social sunt explicabile. Incapacitatea sa de a întrezări o cale de ieșire din criza în care naufragiază, rând pe rând, grupurile umane care au parcurs procesul nomadism - sedentarism reprezintă, în fond, incapacitatea de a sesiza faptul că structura societății este formată din sistemul complex al relațiilor de producție. Lipsit de acest element esențial pentru cunoașterea și explicarea evoluției sociale, dar conștient de faptul că societatea trebuie privită ca un

35. Interpretând rolul pe care Ibn Haldun îl atribuie Legii ca factor regulator în viața grupului social, H.A.R.Gibb ajunge la concluzia că analiza întreprinsă de autorul *Prolegomenelor* are la bază o înțelegere morală și religioasă a fenomenelor, nu una sociologică: "Pesimismul lui Ibn Haldun are o bază religioasă" (H.A.R.Gibb, op. cit., p. 31).

sistem de relații interumane, introduce drept element definitoriu pentru natura lor componenta morală. De aici toate consecințele, în primul rând refugiul în Lege ca singurul corectiv posibil în procesul de deteriorare a raporturilor dintre oameni. Dar realitatea istorică i-a furnizat suficiente exemple care să-l determine să fie sceptic în ceea ce privește viabilitatea acestei soluții. Practic, autorul *Prolegomenelor* se găsește confruntat cu o problemă la care nu găsește răspuns. Realitatea istorică nu-i oferă precedente din care să tragă concluzii, iar probitatea științifică îl oprește să facă anticipații gratuite.

## 2. Idealul uman

Descoperirea și analiza cauzelor care determină acțiunile umane constituie una din problemele majore cu care sunt confruntate toate științele despre om. Din diferitele accepțiuni ce se pot atribui conceptului de cauză, accepțiuni elucidate de Aristotel pe baza modului în care se stabilesc relațiile cauză-efect, pentru explicarea acțiunilor umane o importanță deosebită o prezintă categoria cauzelor finale. Definind noțiunea de cauză finală, autorul *Fizicii* scrie: "Încă mai este și scopul cauză, adică lucrul pentru care se face ceva, cum este sănătatea cauză pentru plimbare"<sup>36</sup>.

Din rândul argumentelor care pot fi invocate în sprijinul importanței rolului pe care-l joacă cauzele finale în existența umană, precumpănitor este caracterul lor intrinsec în raport cu efectele pe care le generează. Scopul unei acțiuni este formulat în interiorul aceleiași realități existențiale, individ sau colectivitate, care va acționa pentru atingerea lui; sau atunci când este formulat în afară, este necesar să fie mai întâi integrat, numai după aceea devenind apt să determine efecte.

Bineînțeles că sublinierea importanței cauzelor finale în viața oamenilor și a colectivităților nu exclude acțiunea și a altor resorturi cauzale, în primul rând a cauzelor eficiente. Dar specifice existenței umane sunt acțiunile determinate de scopuri. În legătură cu această afirmație, se impun însă câteva precizări.

36. Aristotel, *Fizica* II, 3, 194 b.



Studiul comportamentului animalelor scoate în evidență faptul că acțiunile lor sunt expresia scopurilor pe care le urmăresc. Dar scopurile urmărite de animale prezintă particularități care le deosebesc esențial de scopurile umane. Pe de altă parte, ele sunt orientate numai spre satisfacerea necesităților de natură strict biologică, fiind dirijate exclusiv de instincte. Pe de altă parte, ele sunt identice pentru toți reprezentanții speciei, după cum identice sunt și acțiunile prin care se realizează.

Cu totul altfel operează cauzele finale în existența umană. Comportamentul omului nu este prescris de instincte și, ca atare, nu este standardizat<sup>37</sup>. Capacitatea de a gândi face ca acțiunile omului să aibă caracter inteligent. Ele sunt rezultatul unei prealabile deliberări, în care acțiunea este precedată de un proces de gândire<sup>38</sup>. „Procese unei persoane sunt canalizate din punct de vedere psihologic de felul în care ea anticipează evenimentele”, precizează psihologul american Kelly<sup>39</sup>.

Mobilitatea intelectuală, potențial nelimitată, de care dispune ființa umană, face ca scopurile pe care și le poate propune să fie foarte diverse, atât în ceea ce privește conținutul, cât și în ceea ce privește coloratura valorică. Obiectivele considerate de unele persoane sau de unele comunități ca fiind scopuri spre care trebuie să se tindă, pentru alte persoane sau alte comunități sunt mobile de acțiune lipsite de semnificație. Atât psihologia, cât și diversele științe, care au drept obiect cultura, ajung la aceeași concluzie: existența individuală, ca și cea socială, nu se desfășoară sub imperativul unei finalități unice. Sub acest aspect, istoria se înfățișează ca un mozaic bizar, în care diversitatea (rezultată din varietatea scopurilor pe care oamenii își propun să le realizeze) este amplificată de capacitatea diferențiată, atât a individului, cât și a colectivităților, de a-și realiza aspirațiile.

În directă corelație cu conceptul de scop ca motor cauzal al

37. În acest sens vezi lucrarea lui S.A. Barnett, *Instinct și inteligență*, București, pp. 207-237.

38. Vezi M. R., II, p. 415.

39. Afirmatie citată în capitolul „O nouă teorie a personalității” (redactat de D. Bannister) din lucrarea *Orizonturi noi în psihologie*, editată de Brion M. Foss, București, 1973, p. 422.

actelor umane, se găsește conceptul de ideal. Rădăcina lor este comună și rezidă în nevoia permanentă a omului de a se depăși pe sine însuși. Exprimând această idee, Petre Andrei scria: „Într-adevăr, nimeni nu este față de realitate un spectator indiferent, căci omul nu este numai o inteligență receptivă pură; el nu constată numai ceea ce este, ci se gândește și la ceea ce trebuie să fie, tinzând să înfăptuiască dorul său”<sup>40</sup>. Față de această precizare, care poate fi aplicată atât idealurilor cât și scopurilor umane, se impune căutarea elementelor de distincție care să autonomizeze celor două concepte.

În timp ce „idealul este conștiința unei valori spirituale, către a cărei realizare tindem”<sup>41</sup>, accentul căzând pe afirmarea unicității sale, scopurile, atât la scară individuală, cât și la scară socială, pot fi multiple și diverse, ca sensuri valorice. Caracterului de unicitate al idealului i se asociază semnificația de obiectiv major al existenței, el îmbrăcând de cele mai multe ori forma obiectivului ultim și sensul de expresie a perfecțiunii, ceea ce îi conferă o poziție de dominanță față de masa scopurilor care angrenează în acțiunea lor defășurarea vieții concrete. În această accepțiune, idealul ierarhizează valorile în raport de propriul său conținut și devine modelul căruia trebuie să i se conformeze întreaga realitate, spre care trebuie să tindă atât individul, cât și societatea.

Cadrul de cultură în mijlocul căruia a trăit Ibn Haldun, s-a născut dintr-o idealitate religioasă. În forma sa pură, idealul de viață musulman nu a dăinuit însă decât o foarte scurtă perioadă de timp. Practic, conținutul său a fost alterat de însuși Mahomed, prin preponderența acordată rolului de legislator, în dauna celui de profet. Locul finalității religioase este luat de o finalitate politică, idealul pur religios restrângându-și aria de adeziune la persoane izolate sau la comunități puțin numeroase care, ca un paradox, au fost etichetate ca eretice.

Față de acest proces, Ibn Haldun adoptă atitudinea cercetătorului științific. El înregistrează realitatea istorică așa cum i se înfățișează, fiind obligat de conținutul ei să constate că evoluția cadrului de cultură islamic a însemnat o din ce în ce mai pronunțată

40. P. Andrei, *Opere Sociologice*, II, Buc., 1975, p. 354.

41. *Idem*, p. 354.



îndepărtare de idealul inițial. Fără să fie formal abandonat, locul idealului religios, general și unitar, a fost luat de o serie de obiective particulare, al căror conținut s-a cristalizat din semnificațiile noi, care s-au impus societății musulmane ca valori dominante. Dar realismul autorului *Prolegomenelor* nu este singura atitudine posibilă față de modul în care a evoluat societatea musulmană în raport de idealul de viață din care s-a născut. Există gânditori care privesc existența socială nu așa cum se înfățișează în realitate, cu defectele și calitățile ei, ci așa cum ar trebui să fie, proiectând în irealitate un model de cetate perfectă.

Explicația tentației către construirea de modele sociale ideale trebuie pusă pe seama faptului că adeseori logica proprie existenței reale contrazice brutal dorințele și aspirațiile. Idealizarea formelor sociale nu intră însă în domeniul al cărui temei este știința despre societate și cultură, afirmă Ibn Haldun, ci în cu totul alt domeniu, pe care îl denumește politică. Deosebirea esențială între cele două discipline constă în modul în care este abordată problema cauzelor care determină acțiunile umane și le imprimă un anumit sens. În timp ce știința despre societate și cultură caută să descopere scopurile reale, obiectivele istorice spre care tind colectivitățile și indivizii care le alcătuiesc, filozofia politică se străduiește să orienteze comportamentul uman după un ideal de perfecțiune preconcepțuit.

Pentru a ilustra modul în care procedează filozofia politică, Ibn Haldun face două mențiuni. Prima este luată din *Politica* pseudoaristotelică, din care citează: "Lumea este ca o grădină al cărei gard de apărare este dinastia. Dinastia este o autoritate prin care viața este călăuzită spre o conduită decentă. Conduita decentă este rezultatul ordinii impuse de suveran. Suveranitatea este o instituție susținută de oșteni. Oștenii sunt un sprijin plătit cu bani. Banii sunt contribuții adunate de la supuși. Supușii sunt cetățenii protejați de justiție. Justiția este cea care crează armonie și prin ea se menține lumea". Lumea este ca o grădină și Ibn Haldun adaugă, nu fără o remarcabilă doză de ironie, că "raționamentul poate fi reluat de la început"<sup>42</sup>.

Cea de a doua mențiune este o referire la *Cetatea Ideală* a

42. M. R., I, pp. 81-82.

lui al-Fârâbî, pe care o caracterizează ca pe o "utopie politică"<sup>43</sup>. Caracterul utopic al *Cetății Ideale* rezultă din faptul că membrii comunității se integrează într-o astfel de măsură în idealul de viață religios, încât orice formă de conducere politică devine inutilă. Într-o asemenea cetate idealitatea se identifică cu realitatea. Ca urmare, asupra existenței umane nu mai operează cauzalitatea finală, ci doar cauze formale.

În fapt, filozofia politică se limitează la descrierea unei organizări sociale perfecte. Este ceea ce face Platon în *Republica* și al-Fârâbî în *Cetatea Ideală*. Dar, deși deosebirile între modelul perfect și organizațiile sociale reale sunt evidente, descrierea acestora din urmă făcând obiectul unor studii amănunțite, realizate îndeosebi de istorici, totuși problema modalităților prin care s-ar putea realiza evoluția de la ceea ce este la ceea ce ar trebui să fie, nu a fost pusă niciodată. Exprimând aceeași idee cu alte cuvinte, se poate face afirmația că nici gânditorii musulmani și nici precursorii lor greci nu au teoretizat asupra metodelor prin care se poate ajunge la realizarea idealului de perfecțiune în organizarea socială. Absența acestui gen de preocupări la gânditorii musulmani este explicabilă. Legea conține toate prescripțiile prin care se poate ajunge la perfecțiune în existența istorică, aceasta fiind tocmai rațiunea pentru care a fost revelată. Aceeași realitate istorică dovedește însă că, de-a lungul a șapte secole de existență a Islamului, conformitatea dintre viață și Lege s-a dovedit irealizabilă.

Ibn Haldun este conștient de această realitate. Pentru a sublinia deosebirile între idealitatea organizării sociale prescrisă de Lege și realitatea istorică, el include în *Prolegomene* textul integral al *Scrisorii lui Tâhir ibn al-Husayn*, unul dintre generali lui al-Ma'mun, către fiul său 'Abdallah ibn Tâhir, scrisă când acesta din urmă a fost numit guvernator al Egiptului<sup>44</sup>. Dar sarcina omului de știință care se îndeletnicește cu studiul societății și culturii nu constă în stabilirea deosebirilor dintre idealitatea etico-religioasă și realitatea istorică, ci de a studia realitatea socio-istorică, așa cum i se înfățișează ea. Această poziție nu înseamnă însă obligația de a se limita la descrierea obiectivă a faptelor. O

43. M. R., II, p. 138.

44. Vezi M. R., II, pp. 140-156.



asemenea obligație revine istoricului. Gânditorul care se îndeletnicește cu studiul societății și culturii depășește acest nivel. El stabilește că, în timp ce societatea ideală este unică, societățile reale, cele imperfecte, sunt, pe de o parte, diferențiate unele de altele printr-o serie de trăsături specifice, iar, pe de altă parte, existența fiecăreia dintre ele este supusă prefacerilor. Față de această situație, datoria sa este să stabilească, în primul rând, ce sunt elementele esențiale care disting societățile reale unele de altele, iar, în al doilea rând, care sunt criteriile în baza cărora se pot face aprecieri asupra modului de organizare a vieții și evoluției unui grup social.

Problema diferențierilor între societățile reale a fost rezolvată de Ibn Haldun prin stabilirea celor două modele sociale, grupurile nomade și grupurile sedentare, acestea din urmă putând fi organizate fie de o guvernare politică bazată pe legi raționale, fie de o guvernare politică bazată pe legea religioasă<sup>45</sup>. Cea de a doua problemă, problema criteriilor, se confundă în înțelegerea gânditorului arab cu problema cauzei finale care determină structura și evoluția unui grup social. Pentru autorul *Prolegomenelor*, cauza finală a existenței socio-istorice este binele comun, alături de care trebuie menționate atitudinile posibile în raport cu virtutea temperanței și cu ideea de dreptate, cu precizarea că nici unul dintre aceste concepte nu are un conținut fix, ci unul istoric. Accepțiunea lor se schimbă în raport de structurile sociale cărora li se aplică și în funcție de stadiul lor de evoluție. De altfel, ideea de bine comun nu reprezintă un obiectiv precis, ci un cadru general, al cărui conținut este format din interesele majore ale unei comunități, pe care Ibn Haldun le va preciza pentru fiecare situație concretă analizată, după cum tot pentru fiecare situație vor fi făcute referiri asupra modului de administrare a justiției și asupra comportamentului membrilor comunității în raport de virtutea temperanței.

Finalitatea grupurilor nomade este conservarea vieții: „În perioada în care nu s-a ajuns la civilizația sedentară și orașele nu au luat ființă, oamenii sunt preocupați numai de ceea ce este necesar pentru viață, adică de obținerea hranei, ca de pildă grâul

45. Vezi M. R., I, p. 386.

și alte cereale”<sup>46</sup>. Interesul comun în viața grupurilor primitive este orientat spre satisfacerea condițiilor indispensabile pentru supraviețuirea individului și colectivității. El îmbracă forma activității economice desfășurate în vederea obținerii hranei, măsurilor de apărare a comunității împotriva amenințărilor din afară și acordului mutual în rezolvarea eventualelor neînțelegeri launtrice. Cumpătarea constituie o atitudine vitală în existența grupurilor nomade, bunurile de care dispune comunitatea nedepășind niciodată limita necesarului. Cât privește justiția, ea nu rezultă dintr-o legislație explicit formulată și nici nu este administrată de o instituție specializată în această direcție. Ea este sădită în firea oamenilor, a fi drept având semnificația de a acționa în conformitate cu binele comun. Posibilitatea unor scopuri care să contravină interesului general este exclusă, deoarece orice atitudine individualistă ar pune în primejdie nu numai existența comunității, ci și existența celor ce le-ar formula, după cum exclusă este și posibilitatea unei finalități de esență ideală, ea neputând să contribuie cu nimic la soluționarea problemelor legate de existența materială, singurele preocupări actuale și stringente în viața comunităților primitive.

Trecerii de la nomadism la existența sedentară îi corespunde o modificare a conținutului finalității grupului care a realizat această mutație. Dintre formele de organizare socială pe care le pot adopta grupurile sedentare, Ibn Haldun analizează mai întâi comunitățile urbane, care își organizează viața pe un sistem legislativ elaborat de rațiune.

Finalitatea sistemelor sociale guvernate prin legi elaborate rațional este orientată spre ceea ce poate oferi existența istorică. „Scopul ultim al acestui tip de guvernare se găsește numai în această lume”<sup>47</sup>. După ce, prin sedentarizare, se realizează depășirea barierei „incapacității de a produce subzistențe peste nivelul nevoilor imediate”<sup>48</sup>, producția de bunuri devine îndestulătoare, populația crește, îndeletnicirile se diversifică, comerțul ia amploare, științele și artele înfloresc<sup>49</sup>. În această nouă atmosferă, binele

46. M. R., II, p. 347. În același sens vezi M. R., I, p. 249 și M. R., II, p. 373.

47. M. R., II, p. 138.

48. M. R., I, p. 249.

49. Vezi M. R., II, p. 286.



comun încetează să mai fie conservarea vieții, deoarece condițiile de existență pe care le oferă societatea sedentară nu mai ridică preocupări în acest sens. În schimb, interesul general se concentrează asupra tuturor foloaselor pe care le poate oferi această formă evoluată de civilizație.

Noua structură socială ridică însă o serie de probleme, uneori extrem de complexe, necunoscute în viața grupurilor nomade. Diversitatea, care caracterizează structura noii societăți, atrage după sine, ca un fenomen natural, apariția unor scopuri de esență individuală, uneori divergente în raport de interesul general. Ca urmare, este în mod imperios necesară intervenția unor instituții care să controleze și să îngrădească tendințele antisociale a căror origine se găsește în însăși natura umană. "*Dumnezeu a sădit și binele și răul în natura umană*"<sup>50</sup>. Binele se manifestă sub forma temperanței. Ea asigură echilibrul social, dar în societatea guvernată de legi raționale este prea puțin stimulată de caracterul lumesc al unei finalități care nu are în vedere decât bunurile materiale. Consecința inevitabilă este *confuzia între bine și plăcere*, încetul cu încetul scopul general în societatea sedentară devenind satisfacerea plăcerilor prin lux și opulență<sup>51</sup>. Cât privește răul din natura umană, el se manifestă sub aspectul perturbărilor în ordinea socială, prin nedreptate și agresivitate față de semenii. Pentru a ilustra generalitatea nedreptății, Ibn Haldun citează următoarele versuri: "*Nedreptatea este o însușire omenească. Dacă vei întâlni un om moral, acesta trebuie să aibă un motiv temeinic pentru care nu este nedrept*"<sup>52</sup>. Împotriva in justiției, ca și împotriva tendințelor agresive, acționează restrictiv autoritatea, căreia, cel puțin sub aspect principial, îi revine sarcina de a realiza un climat de armonie și echilibru social.

În ceea ce privește realizabilitatea istorică a unei societăți guvernate de legi raționale, autorul *Prolegomenelor* face următoarele precizări: "*Sistemele politice organizate pe principii raționale sunt de două tipuri. Primul tip de sistem politic rațional*

50. M. R., I, p. 262. În acest sens, Ibn Haldun citează următoarele două versete din Coran: "... și l-am dus (pe om) pe două drumuri" (90-10); "și i-a insuflat răutatea sa și cuvântul său" (91-8) traducere [Dr. Silvestru Octavian Isopescu].

51. În acest sens, vezi M. R., II, pp. 291-297.

52. M. R., I, p. 262.

are în vedere atât interesul public în general, cât și interesul suveranului în legătură cu administrarea regatului său în particular. Așa a fost organizat sistemul politic al Persanilor. El s-a bazat pe o concepție filozofică. Dar acest tip de sistem politic a devenit de prisos odată cu instaurarea califatului. Legea religioasă i-a luat locul în ceea ce privește formularea scopurilor generale și celor speciale, ea incluzând atât principiile filozofice, cât și regulile autorității regale"<sup>53</sup>. Concluzia este limpede. Lumea Islamului nu a cunoscut forma rațională pură de organizare socială. În schimb, cel de-al doilea tip este specific cadrului de cultură islamic.

"Cel de-al doilea tip de sistem politic rațional are în vedere interesele suveranului și modul în care poate să-și mențină domnia prin folosirea brutală a puterii. Interesul public general are un rol secundar. Acesta este tipul de sistem politic practicat de toți suveranii, indiferent dacă sunt musulmani sau necredincioși. Suveranii musulmani practică acest tip de sistem politic atât cât sunt capabili să o facă, oarecum în concordanță cu exigențele legii religioase. Ca urmare, normele politice în acest sistem sunt un amestec de prescripții religioase și reguli etice, naturale oricărei organizări sociale, împreună cu participarea necesară a forței și a 'asabiyyah-ei'"<sup>54</sup>.

Din conținutul citatului de mai sus rezultă cu claritate caracterul imperfect al sistemului de organizare specific lumii musulmane, formându-se impresia că imperfecțiunea își are originea în faptul că suveranul acordă prioritate intereselor sale particulare. Fără îndoială că ierarhizarea intereselor după ierarhia funcțiilor sociale este de natură să provoace grave dereglări în echilibrul societății, îndeosebi în faza în care, mai întâi suveranul și apoi ceilalți demnitari ai statului, acționează nu în vederea binelui comun, ci în vederea binelui propriu. În realitate, însă, aceste manifestări nu sunt cauza imperfecțiunii, ci numai o consecință a concepției care domnește, în societatea musulmană organizată pe principii raționale, despre ceea ce constituie conținutul conceptului de bine comun. Scopul întregii societăți este plăcerea, iar virtutea se identifică cu comportamentul care oferă posibilitatea realizării

53. M. R., II, p. 138.

54. M. R., II, pp. 138-139.



a ceea ce este folositor sau profitabil, astfel încât să se obțină cât mai multe satisfacții senzuale. Pe scurt, scopul ultim al sistemelor sociale bazate pe norme raționale se reduce la bunăstarea și împlinirea nevoilor timpului<sup>55</sup>.

În ramele acestei finalități, un rol deosebit de important revine temperanței. Ea reprezintă elementul regulator care împiedică explozia tendințelor anarhic-individualiste și - ca urmare - dezagregarea societății. Prin temperanță se impun restricții tentațiilor către plăceri (care, dacă ar fi satisfăcute dincolo de anumite limite, s-ar produce consecințe nefaste, atât pentru individ, cât și pentru comunitate) și totodată se creează climatul de echilibru social care oferă tuturor membrilor grupului posibilitatea să se împărtășească din binefacerile civilizației<sup>56</sup>. Rolul îndeplinit de normele de conduită elaborate de rațiune este tocmai acesta, iar când încălcarea normelor de conviețuire devine flagrantă, aparatul juridic, de asemenea de inspirație rațională, intervine amendând atitudinile antisociale.

Echilibrul social realizat pe acest fundament este însă destul de instabil. Evoluția societăților sedentare, așa cum este descrisă de Ibn Haldun, dovedește cu prisosință cât de puțin reușește rațiunea să stăvilească impulsurile primare, atunci când acestea nu mai sunt strunite de efortul întregii comunități, pentru conservarea vieții. Ca un paradox, rațiunea este capabilă să conceapă o cetate perfectă, societățile ideale fiind în ultimă instanță produse ale activității rațiunii, dar nu este în stare să realizeze în practică decât sisteme sociale imperfecte. Un corectiv la această stare de fapt poate fi adus prin adoptarea unei legi religioase revelate<sup>57</sup>, singura capabilă să creeze un echilibru social mult mai stabil, ca urmare a modificărilor ce se produc în conținutul scopului ultim spre care tind grupurile a căror viață se

55. Vezi M. Mahdi, *op. cit.*, p. 278.

56. Vezi M. R., II, p. 142.

57. Deși Ibn Haldun ajunge la concluzia că profeția nu este ceva necesar pentru existența societății (M. R., I, p. 93), totuși, în cuprinsul operei, nu este consecvent cu acest punct de vedere. El recunoaște superioritatea structurilor sociale organizate pe principiile unei religii revelate și acordă o deosebită importanță sistemului juridic de inspirație religioasă (școlilor juridice musulmane) [M. R., III, pp. 3-34].

organizează pe principii de inspirație religioasă.

În finalitatea grupurilor guvernate de Lege intervine un element nou, pe lângă ideea de conservare a vieții și utilizare a bunurilor pe care le oferă societatea civilizată, și anume posibilitatea omului de a se bucura de bunurile lumii viitoare. Precizând sensul acestei componente specifice finalității sistemelor politice organizate pe o bază religioasă, Ibn Haldun scrie: "*Scopul omului nu este numai bunăstarea acestei lumi. Toată această lume este neînsemnată și zadarnică. Ea se sfârșește prin moarte și dispariție. Dumnezeu spune: «Nu te gândești că te-am creat pieritor?»*"<sup>58</sup>. *Finalitatea oamenilor se găsește în religia lor, care îi călăuzește spre fericirea din cealaltă lume, pe drumul lui Dumnezeu, a cărui este ceea ce e în ceruri și pe pământ*"<sup>59</sup>. "*De aceea legile religioase își propun să-l îndrume pe om în toate relațiile sale cu Dumnezeu și cu semenii săi*"<sup>60</sup>.

Deși religia consideră că scopul ultim al omului este fericirea paradisiacă, ea nu neglijează modul în care este organizată și se desfășoară existența istorică. Aceasta deoarece de felul în care este organizată și se desfășoară viața pe pământ depinde viața veșnică. "*În vederile Legislatorului (Mahomed) toată această lume este un vehicol cu destinația spre cealaltă lume. Cel ce pierde acest vehicol, nu poate merge nicăieri. Când Legislatorul a interzis sau a cenzurat anumite activități umane, sau a stăruit pentru a nu li se acorda importanță, el nu a dorit să fie înlăturate în întregime. Și nici nu a vrut să fie excluse complet, după cum nu a vrut ca disponibilitățile din care se produc să rămână în întregime neutilizate. El a dorit numai ca aceste disponibilități să fie folosite cât mai mult cu putință în slujba adevăratelor scopuri*"<sup>61</sup>.

Prin ierarhizarea componentelor menționate inițial ca alcătuind conținutul conceptului de bine comun în societatea guvernată de legi religioase, semnificația de scop ultim revine, de fapt, numai fericirii paradisiace. Celelalte două componente, conservarea vieții și asigurarea posibilității de folosire a bunurilor

58. Coran, XXIII - 15

59. Coran, XLII - 53.

60. M. R., I, p. 386.

61. M. R., I, p. 415.



de civilizație, dobândesc semnificația de mijloace puse în slujba scopului suprem, iar posibilitatea de a-l atinge este condiționată direct de rigurozitatea cu care sunt subordonate acestuia. Ferieirea paradisiacă se cucerește în această lume. De aceea Islamul acordă o importanță deosebită reglementării relațiilor sociale, considerându-l pe Mahomed în egală măsură Profet și Legislator, iar tot de aceea Ibn Haldun analizează cu mai multă insistență instituțiile sistemului social organizat pe baze religioase decât conținutul în sine al idealului transcendent<sup>62</sup>.

Pentru autorul *Prolegomenelor*, superioritatea sistemelor orientate spre o finalitate de esență religioasă, față de sistemele ale căror scopuri aparțin acestei lumi, rezultă din procedurile diferite utilizate pentru a prezerva interesul general al comunității. În timp ce în regimurile organizate pe principii raționale răul nu poate fi reprimat decât prin forță, în regimurile guvernate de legi religioase mijlocul principal de anihilare a răului este persuasiunea morală și religioasă. Cumpătarea, căreia Ibn Haldun îi atribuie un rol preponderent în realizarea unui echilibru social, nu poate să rezulte din constrângere<sup>63</sup>, ci numai dintr-o convingere interioară. Dar acest lucru devine posibil numai într-o societate în care toate relațiile acestei lumi sunt considerate în raport cu semnificațiile pe care le au pentru lumea cealaltă.

Ca realitate istorică, sistemul social bazat pe o lege religioasă a fost creația lui Mahomed. În forma pură, el a avut însă o viață destul de scurtă. După moartea Profetului, conținutul său inițial s-a degradat progresiv, transformându-se dintr-o guvernare bazată pe domnia Legii, într-o guvernare de esență rațională; autoritatea regală. Ibn Haldun consacră o amplă analiză procesului de transformare, în paragraful intitulat: "*Transformarea Califatului într-o autoritate regală*"<sup>64</sup>. Din conținutul acestei analize se desprinde concluzia că populația arabă, căreia i-a fost adresat mesajul divin, nu a fost capabilă să transpună integral în viață preceptele de conduită impuse de Profet. Dacă idealul religios este atrăgător prin perspectiva posibilității de a prelungi viața dincolo

62. Vezi M. R., I, p. 387.

63. Vezi M. R., I, pp. 382-383.

64. M. R., I, p. 414.

de existența pământească, drumul prescriș pentru atingerea lui obligă la prea multe privațiuni pentru a fi acceptat de natura umană fără rezerve. Și deși autorul *Prolegomenelor* se străduiește să interpreteze normele etice impuse de Islam în sensul că religia musulmană nu recomandă ascetismul, ci numai temperanța în scopul realizării unui climat de echilibru social<sup>65</sup>, tot el recunoaște că scopurile lumești au luat locul idealului religios și că interesele particulare au sacrificat interesul general<sup>66</sup>.

Explicația acestui proces se găsește în contradicția evidentă dintre orientarea politică a Islamului și orientarea sa morală. Ca sistem politic, Islamul a declanșat războaiele de cucerire care s-au soldat cu prăzi bogate și îmbogățirea peste măsură a conducătorilor politici și militari<sup>67</sup>. Ca sistem moral însă, el condamnă acumularea de bogății și îndeosebi folosirea lor fără cumpătare<sup>68</sup>. Conflictul dintre cele două orientări contrare s-a rezolvat în favoarea celei dintâi. Conținutul conceptului de autoritate politică s-a identificat cu posibilitatea de a dispune de bogăție, aceasta devenind, mai întâi pentru vârfurile conducătoare, apoi pentru toți membrii

65. M. R., I, pp. 415-416.

66. M. R., I, p. 416.

67. În acest sens, Ibn Haldun citează următorul fragment din al-Mas'udî, în care istoricul arab prezintă un raport asupra averilor unora dintre conducătorii politici și militari din apropierea lui Mahomed: "În ziua în care 'Uthmân a fost ucis, în tezaurul său se găseau 150.000 dinari și 1.000.000 drahme. Valoarea moșilor sale în Wādî l-Qurā în Hunayn și-n alte locuri se ridica la 200.000 dinari. Mai poseda, de asemenea, multe cămile și cai. A opta parte din moșia sa la Az-Zubayr valora 50.000 dinari. De asemenea, el a mai lăsat 1000 cai și 1000 servitoare. Veniturile lui Talhah din Iraq erau de 1000 dinari pe zi, iar cele din regiunea Ash-Sharāh mai mari decât atât. Grajdurile lui 'Abd ar-Rahmān ibn 'Awf conțineau 1000 cai, 1000 cămile și 10.000 oi. Un sfert din moșia sa se ridica la 84.000. În urma lui Zaid ibn Thābit a rămas aur și argint care a fost spart în bucăți cu târnăcopul și care, la un loc cu alte proprietăți și moșii, valorau 100.000 dinari. Az-Zubayr și-a construit o reședință la al-Basrah și alte reședințe în Egipt, la al-Kufah și Alexandria. Talhah și-a construit o reședință la al-Kufah și a renovat-o pe cea din Medina, folosind ștucărie, cărămizi și lemn de tec. Sa'd ibn Abi Waggas și-a construit o reședință într-o suburbie a Medinei. El a ridicat-o înaltă, spațioasă și cu balustrade pe acoperiș. Al-Miqdād și-a construit o reședință în Medina, pe care a decorat-o cu ștucărie, atât în exterior, cât și în interior. Ya'la ibn Munyah a lăsat în urma sa 50.000 dinari și moșii, împreună cu alte bunuri în valoare de 300.000 dinari." (M. R., I, pp. 419-420).

68. Vezi M. R., I, p. 421.



comunității, scopul vieții. Cât privește cumpătarea în utilizarea bogățiilor dobândite, aceasta a fost foarte curând sacrificată pe altarul poftelor și plăcerilor. Deși superior din punct de vedere al concepției, sistemul de organizare socială, bazat pe Lege s-a dovedit lipsit de viabilitate. Natura umană nu l-a acceptat în forma sa pură, ci, fără să-l respingă integral, l-a adaptat cerințelor ei. Modul în care s-a cristalizat adaptarea este însă echivalent cu o respingere. Mai ales dacă lucrurile sunt judecate în raport cu ceea ce ar fi trebuit să fie scopul ultim al vieții și cu ceea ce viața și-a propus de fapt, să atingă.

Echilibrul individ-societate corespunde existenței nomade și, într-o oarecare măsură, etapei de început a sedentarizării. El este consecința unei finalități unitare, care imprimă comunității un puternic caracter de omogenitate. Dar, de îndată ce sedentarizarea provoacă o schimbare a conținutului finalității, locul binelui comun fiind luat de interesele particulare, echilibrul individ-societate se rupe. Individul nu se mai regăsește în societate; mai mult chiar, în cazuri frecvente, intră în conflict cu societatea. De aici începe drama care zdruncină întreaga existență a cadrului de cultură islamic. În fața ei, după ce o analizează, o descrie și o explică sub toate aspectele, gânditorul arab nu întrevide nici o perspectivă de rezolvare. Conștient că nici una dintre soluțiile de asanare a vieții sociale care s-au propus nu sunt viabile, Ibn Haldun crede că momentul final al procesului, regăsirea echilibrului, este irealizabil.

Pesimismul de care este străbătut întregul conținut al *Prolegomenelor* nu este lipsit de motivații. Ca teoretician al culturii, autorul constată că, paralel cu progresul, se înmulțesc trebuințele omenești, dar sporirea nevoilor este adeseori în disproporție cu mijloacele de satisfacere. În același timp, progresul material conduce la stratificarea socială, care nu exprimă întotdeauna ierarhia reală a valorilor, alimentează in justiția și degradează virtuțile. Sub acest aspect, ar putea fi făcută, fără ca să fie forțată, o apropiere cu concepția lui Rousseau despre influența nocivă a progresului științelor și artelor asupra moravurilor<sup>69</sup>. Iar ca o compensație pentru perspectiva sumbră pe care i-o oferă

69. Vezi J.J. Rousseau, *Über Kunst und Wissenschaft*, Hamburg, 1955

viitorul, simpatiile lui Ibn Haldun se îndreaptă către trecut, către beduini, pe care îi consideră superiori, sub aspect moral, față de grupurile sedentare, precum și către perioada de început a Islamului, în care recunoaște un efort sincer pentru transpunerea în viață a binelui comun<sup>70</sup>. Cât privește concluzia finală, pesimismul său, ea nu exprimă altceva decât incapacitatea cadrului de cultură musulman de a face un pas hotărâtor pe calea "regăsirii echilibrului".

70. Vezi M. R., I, pp. 253-258.



## Concluzii

1. Prin valoarea operei sale, personalitatea lui Ibn Haldun se proiectează ca un punct luminos pe fundalul întunecat al unui veac în care izvorul de originalitate și geniul creator al spiritualității Islamului părea a fi complet secătuit.

După o perioadă de temeinică pregătire intelectuală, în care timp s-a bucurat de contactul nemijlocit cu cele mai de seamă personalități din zona occidentală a cadrului de cultură islamic, și după o a doua perioadă de participare directă la frământările politice ale timpului, la deplina maturitate, Ibn Haldun își împlinește adevărata vocație, aceea de gânditor, lăsând posterității remarcabila sa lucrare: *Muqaddimah - Prolegomenele*.

Preocupat de a găsi o explicație satisfăcătoare gravei crize generale în care se zbătea lumea musulmană, Ibn Haldun își dă seama că pentru a înțelege prezentul sunt necesare incursiuni adânci în trecut, că fără o cunoaștere temeinică a istoriei nu se pot dezbăli adevăratele cauze care au împins evoluția evenimentelor spre situația în care se găsea cadrul de cultură islamic în secolul XIV. Dar istoria, așa cum fusese redactată de istoricii musulmani, nu-l satisface. Formația sa de om de știință respinge legenda care denaturează faptele și nu acceptă relatările nesprijinite pe dovezi certe. Cu aceasta, primul pas pe calea unei adevărate revoluții în universul tiparelor culturii musulmane fusese înfăptuit. Pentru prima oară istoria va fi înglobată în sistemul disciplinelor filozofice și i se vor aplica metodele de investigație științifică.

Inițiativa de a face din istorie obiect de cercetare științifică, ca un paradox al culturii islamice, nu putea veni din partea istoricilor. Atât formația lor intelectuală, cât și mentalitatea generală despre ceea ce trebuie să ofere istoria, se opunea unei asemenea inițiative. Ea nu putea să-și găsească un exponent decât în rândul oamenilor de știință autentici, cu condiția ca aceștia să fie mai întâi



convinși de importanța și utilitatea transformării istoriei în știință, iar apoi să fie dispuși să înfrunte opinia împământenită despre felul cum trebuie scrisă istoria. Ibn Haldun și-a asumat această sarcină, deplin conștient că va trebui să păsească pe un teritoriu virgin, suportând toate dificultățile inerente oricărei opere de pionierat.

2. Prima problemă cu care Ibn Haldun este confruntat în acțiunea pe care și-a propus să o întreprindă este *problema posibilităților cunoașterii umane de a descoperi adevărul istoric*.

Dacă omul de știință modern, indiferent de domeniul de cercetare în care acționează, pornește fără îndoieli de la premiza că cunoașterea umană este un instrument adecvat descoperirii adevărului, nu tot aceasta este situația în care se găsește autorul *Prolegomenelor*. Consecința: studiul istoriei va trebui precedat de o serie de precizări epistemologice.

Necesitatea unor preocupări preliminare epistemologice decurge din concepția filozofiei medievale musulmane despre raportul dintre știință și filozofie. Gânditorii cadrului de cultură islamic au considerat existența ca pe ceva unitar, în care natura apare ca o prelungire a realității transcendente. Ca urmare, realitatea fizică și realitatea metafizică sunt privite ca un domeniu unic de cercetare, investigat cu aceleași mijloace și aceleași metode.

Pentru Ibn Haldun, această înțelegere reprezintă eroarea fundamentală a filozofiei musulmane. Rațiunea, precizează el, nu este un instrument adecvat cunoașterii metafizice. Esența ei naturală o face aptă de a opera eficient numai în planul existenței naturale. Cunoștințele referitoare la realitatea transcendentă (căci nu neagă posibilitatea acestor cunoștințe) se obțin însă prin revelație, nu prin efort rațional. De aici o distincție categorică între știință, într-o accepțiune nouă, ca sumă a cunoștințelor dobândite de rațiune din studiul existenței naturale, și religie, ca sumă a cunoștințelor revelate. În această nouă viziune preocupările metafizice nu-și mai au sens, rațiunea urmând să se limiteze la cercetări de natură strict științifică.

Prin trasarea unei limite precise de demarcație între știință, pe de o parte, și religie și metafizică, pe de altă parte, ca și prin precizarea că rațiunea este instrumentul adecvat numai pentru cunoașterea existenței naturale, problema cunoașterii științifice nu este rezolvată decât în principiu. Existența naturală nu se prezintă

cunoașterii umane ca o realitate unitară decât sub aspect esențial. Manifestările ei sunt însă caracterizate prin excelență de diversitate. În cadrul acestei diversități rațiunea trebuie să introducă criterii de ordine, să compartimenteze domenii de fapte și manifestări înrudite și să sistematizeze cunoștințele referitoare la fiecare din ele. Realizarea acestor obiective, de semnificație majoră pentru activitatea științifică, conduce, în mod necesar, la descoperirea unor metode adecvate pentru investigarea realităților din fiecare domeniu specific. În felul acesta, în înțelegerea lui Ibn Haldun, se cristalizează clar concepția despre organizarea cercetării științifice în cadrul unui sistem complex de științe particulare, definite prin obiectul și metodele lor, la care se adaugă drept criteriu de distincție caracterul lor teoretic sau practic, fiecare știință practică fiind dependentă de o anumită știință teoretică, pe care o fundamentează.

3. Pentru autorul *Prolegomenelor*, istoria este o știință cu caracter practic. Ceea ce i-a reținut însă pe toți gânditorii dinaintea sa să-i recunoască calitatea de știință, a fost faptul că i-a lipsit corespondentul teoretic pe care să se fundamenteze. Lipsa acestui corespondent, care îndeplinește pentru științele practice funcția de îndrumare, oferindu-le datele de generalitate în raport cu care cazurile particulare se determină și funcția de control prin care se verifică subordonarea particularului față de general, a creat climatul favorabil unei dezvoltări anarhice, adeseori în flagrantă contradicție cu adevărul, a prezentării faptelor istorice. În concluzie - și în aceasta constă marea contribuție a lui Ibn Haldun la progresul gândirii și culturii universale - pentru ca istoria să poată fi tratată la nivel științific, este necesar să se creeze o disciplină teoretică pe care să se fundamenteze. Așa s-a născut *ideea științei despre societate și cultură*.

Conștient de faptul că înaintea sa nimeni nu a simțit necesitatea să facă din societatea omenească obiect de cercetare științifică, și mai ales nimeni nu și-a dat seama de importanța pe care o reprezintă studiul acestui compartiment al realității, prima sa grijă este să-i delimiteze domeniul de domenii ale altor discipline deja existente, aparent apropiate în conținut, evitând astfel orice confuzie posibilă. În acest sens, distincția principală, pe care Ibn Haldun ține să o sublinieze, este distincția între noua știință despre



societate și cultură și filozofia politică.

Filozofia politică a fost considerată de gânditorii musulmani ca o știință practică, indispensabilă conducătorilor politici. Ei o denumeau "*calea de a pune ordine în treburile politice*". Pentru a fi utilă în acest sens, așa cum medicul nu poate vindeca un bolnav fără să aibă o imagine completă a stării de sănătate, tot astfel filozoful politic trebuie să aibă în fața ochilor un model de perfecțiune în materie de organizare politică, spre care să tindă. Nu acesta este domeniul în care se desfășoară activitatea lui Ibn Haldun. El nu vrea să ofere încă un model de cetate perfectă pe lângă cele existente, ci vrea să cunoască societatea reală, să determine condițiile în care s-a născut, formele pe care le-a adoptat, cauzele prefacerilor și direcțiile de evoluție. Deosebiriile dintre cele două domenii de cercetare apar însă mai limpede definindu-le prin finalitatea lor. În timp ce filozofia politică este un instrument pentru conducerea efectivă a statului, Ibn Haldun definește noua sa știință drept "*un instrument pentru înțelegerea și scrierea istoriei*".

Legătura dintre "știința despre societate" și "istorie" nu este nici lineară și nici nu are caracter univoc. Societatea nu este o abstracțiune, ci o realitate existențială. După cum conceptul de umanitate nu are sens decât dacă este gândit prin intermediul comunităților în cadrul cărora se desfășoară existența omului, tot astfel o societate în genere nu există; există numai societăți definite prin conținutul și structura lor concretă. Bineînțeles că acest lucru nu înseamnă refuzul de a opera generalizări, dar generalizările în activitatea cu adevărat științifică nu sunt puncte de plecare, ci obiective la care trebuie să se ajungă după o amănunțită cercetare a datelor particulare.

În ramele acestei înțelegeri, Ibn Haldun consideră că știința despre societate trebuie să înceapă cu studiul realității istorice, cu faptele particulare și extrem de diverse care alcătuiesc această realitate. Supuse unui proces de filtrare rațională, aceste fapte conduc la cristalizarea unor elemente de generalitate în care, din noianul de date prelucrate, s-a reținut ceea ce este esențial.

Însă, pentru ca imaginile reținute să reflecte întocmai realitatea, este necesar ca un cercetător să considere istoric tot ceea

ce se petrece în existența umană, nu numai evenimentele spectaculoase care întrerup din când în când cursul normal al vieții. Istorie înseamnă, pentru autorul *Prolegomenelor*, și felul în care oamenii își asigură subzistența, și instituțiile care le organizează viața, și înfăptuirile lor culturale, nu numai războaiele și succesiunea căpeteniilor.

În același timp, cercetătorul este obligat să aibă în vedere că, deși cauzele profunde ale istoriei se găsesc în structura umană, omul nu este o creatură independentă de cadrul natural în mijlocul căruia trăiește. Existența omului este supusă unor multiple influențe, uneori determinante, din partea cadrului natural. Ibn Haldun atribuie determinismului geoclimatic un rol atât de important, încât consideră că efectele sale afectează însăși natura umană.

4. Studiul istoriei în această nouă accepțiune, corelat cu cunoașterea realităților din cadrul de cultură islamic din epoca în care trăiește și cu analiza multiplelor influențe ale mediului natural, îl conduce pe Ibn Haldun la concluzia, cu valabilitate de principiu pentru știința despre societate și cultură, că *societatea este o necesitate naturală a omului*. Existența umană nu poate fi concepută altfel decât în societate, întrucât cele două condiționări fundamentale de care depinde viața omului, asigurarea subzistenței și apărarea împotriva multiplelor forme de agresiune, condiționări indispensabile pentru supraviețuire, nu pot fi realizate decât prin cooperare. Omul izolat este o ficțiune. În stare de izolare omul nu ar fi capabil nici să-și procure hrana, nici să se apere. Despre existența umană ca realitate istorică nu se poate vorbi decât subînțelegând existența sa socială.

În lumina acestui principiu, orice încercare de determinare a ființei umane fără a include determinările de ordin social este insuficientă. Mai mult chiar, faptul esențial în determinarea existenței umane îl constituie sistemul de relații care se stabilesc între oameni, *sistemul relațiilor sociale*. Analizând natura acestor relații definitorii pentru existența istorică, Ibn Haldun stabilește o ierarhie precisă a lor, folosind drept criterii de ierarhizare gradul de importanță pe care îl au în asigurarea existenței și ordinea apariției lor.

Relațiile elementare, cele fără de care existența omenească



nu ar fi posibilă și cărora, de-a lungul timpului, cu toată complexitatea care însoțește ca un proces firesc evoluția socială, nu li se alterează semnificația, sunt relațiile de cooperare pentru producerea bunurilor necesare existenței. Activitatea economică, indiferent de procedeele utilizate, presupune cooperarea membrilor, aceasta atât la începuturile existenței omenești, când singurul țel al oamenilor era supraviețuirea, cât și pe treptele superioare ale evoluției istorice. Ceea ce se schimbă în decursul timpului este forma lor, nu semnificația de relații fundamentale.

A doua categorie de relații elementare o constituie relațiile de cooperare în vederea apărării. Ele se cristalizează în organizarea politică a grupului, având drept scop natural protejarea comunității împotriva agresiunilor din afară. Cum însă natura umană este purtătoarea unor caractere contradictorii, la un anumit grad de evoluție socială făcându-și apariția manifestări antisociale, organizarea politică îmbracă forma de autoritate politică, intervenția ei afectând întregul sistem de relații sociale, nu numai pe cele specifice din a căror necesitate și-a făcut apariția.

Pe fundalul nevoilor elementare satisfăcute, din momentul în care energia grupurilor sociale nu mai este integral absorbită de preocupările pentru asigurarea minimumului necesar pentru supraviețuire și apărare, apar preocupări noi. Conținutul conceptului de cultură, care în înțelegerea lui Ibn Haldun este format în primul rând din înfăptuirile pe tărâm economic și politic, se îmbogățește cu realizările din știință, literatură și artă. Aceste noi domenii de activitate generează, cum este firesc, noi raporturi sociale, care, suprapuse peste cele elementare, oferă o imagine completă a societăților evolute.

În ordine istorică, grupurile umane își încep activitatea în structuri sociale simple, caracterul lor definitoriu fiind existența nomadă. Făcând abstracție de elementele care particularizează grupurile nomade unele de altele, Ibn Haldun construiește un model social precis determinat, modelul comunităților nomade, ale căror principale trăsături, sub aspect social, sunt o activitate economică rudimentară, capabilă să satisfacă numai strictul necesar supraviețuirii, și o organizare politică simplă, orientată exclusiv spre apărarea de amenințările din afară. Practic, preocupările

științifice și artistice sunt absente, iar atunci când totuși se manifestă, ele sunt subordonate scopului imediat al grupului: supraviețuirea. Iar dacă trăsăturilor menționate mai sus li se adaugă puternica dependență de determinările cadrului geoclimatic, imaginea existenței nomade este complet conturată.

Tendința de a depăși condițiile grele în care se desfășoară viața grupurilor nomade le împinge, în mod natural, spre o nouă formă de existență, existența sedentară. Sedentarizarea reprezintă un moment crucial în viața comunităților nomade. Prin sedentarizarea grupurilor nomade se realizează o adevărată mutație socio-istorică. Activitatea economică se reorganizează pe baza diviziunii muncii, apar diferitele meșteșuguri și, ca o consecință firească, producția de bunuri depășește limita minimumului necesar, creându-se surplusuri care dau posibilitatea să fie cultivate științele și artele. Viața devine din ce în ce mai complexă, fiind nevoie de intervenția unor instituții specializate, cu rolul de a coordona și reglementa raporturile dintre oameni, în sensul finalității unice.

5. Cele două modele sociale descrise de Ibn Haldun, societatea nomadă și societatea sedentară, nu reprezintă, în înțelegerea autorului *Prolegomenelor*, forme statice, ci *realități dinamice* în continuă prefacere. Una din formele de manifestare ale dinamicii sociale a fost deja menționată: trecerea de la existența nomadă la existența sedentară. De fapt, ea reprezintă primul moment al acestui proces.

Existența nomadă este caracterizată prin imobilism. Comunitățile nomade nu au istorie. Aceleași structuri, același sistem de relații sociale se mențin neschimbate generație după generație ca și cum datoria fiecărei generații ar fi să nu modifice nimic din stilul de viață al generațiilor anterioare.

Trecerea de la nomadism la sedentarism implică o serie întreagă de transformări în modul de existență al comunităților care au suferit transformarea. Dintre acestea, două sunt esențiale: formarea statului și participarea la istorie. Ibn Haldun nu face o distincție categorică între societate și stat. Pentru gânditorul arab, societatea și statul sunt fețele aceleiași realități; ele sunt identice atât ca formă, cât și ca conținut. Conceptul de societate se regăsește numai în societăți reale, determinate istoric, astfel că analiza sa



asupra apariției și evoluției societății sedentare este în același timp un studiu asupra nașterii și evoluției statului musulman medieval.

Ca proces, existența grupurilor sociale sedentarizate, organizate ca state, parcurge trei faze distincte. Prima este faza de ascensiune. Ea corespunde formării statului și constituirii sistemului politic bazat pe autoritatea regală. De-a lungul ei se realizează un remarcabil progres în toate domeniile de activitate. Cea de a doua fază este faza de stagnare. După atingerea unui anumit stadiu de dezvoltare, dinamismul inițial scade în intensitate și societatea intră într-o perioadă de echilibru, caracterizată prin păstrarea valorilor realizate în trecut, fără însă a se mai înregistra progrese față de nivelul acestor realizări. Cea de a treia etapă este etapa de declin. După scurta perioadă de stabilitate, întregul organism social se dereglează, societatea este cuprinsă de frământări lăuntrice, care (la început lent, apoi într-un ritm din ce în ce mai accentuat) o împing pe panta declinului, sfârșind în dezagregare totală. Locul ei va fi luat de un alt grup nomad, care, dinamizat de perspectivele atrăgătoare oferite de existența sedentară, îi va lua locul, creându-și astfel propria sa istorie, prin parcurgerea unui ciclu similar.

Explicația oferită de Ibn Haldun acestui proces, care ca un destin implacabil urmează existența tuturor grupurilor umane, este următoarea. Unitatea grupurilor primitive necesară cooperării este rezultatul unei forțe lăuntrice, *'asabiyyah*, ale cărei efecte se manifestă sub forma solidarității împinse până la monolitism care caracterizează mișcările acestor grupuri. Capacitatea de a acționa unitar constituie una dintre premisele sedentarizării, dar existența sedentară prin complicarea relațiilor sociale, impune organizarea statului și constituirea autorității regale. În acest moment au loc următoarele evenimente semnificative în existența grupurilor sedentare; (1) Sentimentul de solidaritate, *'asabiyyah*, slăbește în intensitate, ca urmare a creșterii și heterogenizării populației. (2) Autoritatea regală, la origine funcție socială, devine scop în sine. Suveranul, care a concentrat întreaga putere în mâinile sale, sacrifică binele comun pentru interesele sale particulare. (3) Virtuțile cetățenești se degradează. Dacă la formarea statului, membrii comunității erau pătrunși de conștiința demnității lor, autocratismul

regal îi obligă la docilitate, transformându-i, din războinici liberi, în servi și supuși. (4) Dar faptul cel mai grav îl constituie alterarea virtuților morale. Abundența rezultată din dezvoltarea economică are drept consecință confortul, luxul și traiul în opulență, în care membrii comunității văd obiective mai importante decât interesele generale ale grupului.

Evoluția socială este rezultatul direct al acțiunii factorilor cauzali menționați mai sus. În funcție de sensul în care se manifestă și de gradul lor de intensitate, grupurile sociale parcurg cele trei stadii ale existenței sedentare: ascensiunea, stagnarea și declinul. Într-o înțelegere de sinteză, acțiunea lor se regăsește în finalitatea care guvernează existența comunităților. Atât timp cât *'asabiyyah* este destul de puternică pentru a determina un climat de solidaritate, cât autoritatea regală se manifestă ca funcție socială și cât virtuțile cetățenești, ca și cele morale, nu s-au degradat, existența grupului se desfășoară sub imperiul unei finalități comunitare, care asigură progresul și propășirea. Însă, de îndată ce factorii cauzali își schimbă semnificația, acționând în sens negativ, locul finalității comunitare este luat de interesele particulare. Este momentul care marchează stagnarea și determină declinul.

6. Studiul evoluției sociale este completat de Ibn Haldun cu *analiza morfologică a celor două modele sociale*. Analiza sa în această direcție se concentrează în principal asupra activității economice. Clasificând îndeletnicirile prin care oamenii își asigură existența în agricultură, meșteșuguri, comerț și conducerea politică, el face mențiunea că spre deosebire de primele trei categorii de îndeletniciri, funcțiile politice, birocrăția, deși căutate pentru posibilitățile ușoare de câștig, reprezintă un mijloc artificial de asigurare a existenței, prin caracterul lor neproductiv.

Agricultura, prin care Ibn Haldun înțelege cultivarea pământului, păstoritul și chiar existența nomadă, constituie îndeletnicirea primordială, necesară deopotrivă societăților primitive și societăților civilizate. Caracterul ei natural se reflectă pozitiv asupra celor ce o practică, pătura rurală conferindu-i o poziție de superioritate morală în raport cu populația urbană.

Meșteșugurile apar și se dezvoltă în orașe, constituind o îndeletnicire specifică grupurilor sedentare. În rândul lor Ibn



Haldun include atât activitățile direct productive, cât și unele dintre activitățile care produc servicii. Ele sunt indispensabile societății sedentare, asigurându-i, prin varietatea bunurilor produse, dar mai ales prin valoarea lor mult superioară față de produsele agricole, prosperitatea și progresul.

Cât privește comerțul, deși considerat de autorul *Prolegomenelor* ca o activitate utilă, nu se bucură în ochii săi de aceeași prețuire. El notează că prin comerț avuția națională nu sporește, așa cum sporește din activitatea agricultorilor și meșteșugarilor, dar practicarea lui devine o necesitate în societățile prospere, asigurând circulația bunurilor.

Domeniul instituțiilor politico-administrative constituie de asemenea, obiectul unui studiu amănunțit. Începând cu autoritatea regală, care este supusă unei analize complexe, Ibn Haldun trece în revistă toate funcțiile din care se încheagă aparatul administrativ al statului musulman medieval.

Și, în sfârșit, ultimul domeniu de activități analizat este domeniul activităților culturale. Analiza se referă îndeosebi la situația din știință și filozofie, făcând precizări asupra utilității sau inutilității diferitelor domenii de cercetare, atât în ceea ce privește descoperirea adevărului, dar mai ales asupra semnificației lor sociale. În acest context, este necesară o precizare cu privire la poziția sa față de religie. Deși musulman pios, Ibn Haldun refuză să explice istoria prin teologie. Mai mult chiar, el respinge orice participare a religiei la activitatea științifică, trasând o linie precisă de demarcație între cele două domenii. Dar această delimitare nu-l obligă pe omul de știință la o atitudine de opoziție ideologică față de Lege. Activitatea științifică și credința nu sunt atitudini incompatibile, cu condiția să nu se producă confuzii între adevărul științific și adevărul religios.

7. La încheierea unei prezentări a principalelor probleme tratate de Ibn Haldun în *Prolegomene*, orice mențiune în plus asupra importanței și actualității lor devine de prisos. Cu toate acestea, unii comentatori, pornind de la faptul că *Prolegomenele* au fost descoperite după cinci veacuri de la redactare rețin din valoarea operei numai semnificația de document pentru istoria concepțiilor filozofice. Este drept, că în acest răstimp, gândirea

europeană s-a regăsit, și-a formulat singură problemele pe care le anticipase înainte cu o jumătate de mileniu Ibn Haldun și, ajutată de progresul științelor, a reușit să traseze contururi precise unor domenii de cercetare abia creionate în *Prolegomene*. În această perspectivă, Ibn Haldun apare ca purtătorul unui mesaj de o deosebită importanță, pe care însă, din pricina vicisitudinilor unui ev dominat de ignoranță și de ideologii religioase intolerante, nu reușește să-l aducă la destinație decât după ce conținutul său își pierduse semnificația de inaugurare a unui nou domeniu de cercetări filozofice, iar purtătorul pe cea de deschizător de drumuri.

Utilizarea realizărilor gândirii europene moderne ca sistem de referință pentru determinarea importanței și valorii conținutului *Prolegomenelor* poate însă conduce la interpretări eronate. Întrebarea dacă *Prolegomenele* reprezintă o lucrare de sociologie, de filozofia istoriei sau de filozofia culturii este greșit pusă. *Prolegomenele* nu sunt nici un tratat de sociologie, nici de filozofia istoriei și nici de filozofia culturii. Aceste concepte sunt determinări proprii gândirii contemporane, ele reprezentând sinteza unui proces pe care gândirea cadrului de cultură islamic nu l-a parcurs. Obiectul științei despre care Ibn Haldun afirmă că "*este o știință întru-totul nouă*" îl constituie ceea ce exprimă termenul '*umrân*', al cărui înțeles, în funcție de sarcina ideativă ce i se atribuie, poate fi populație, societate, civilizație, cultură sau experiență socială acumulată (idei, atitudini, comportament, activități). În concluzie *Prolegomenele* sunt știința despre '*umrân*', nu altceva. O știință cu domeniu și problematică proprie, fără echivalent în actualele științe despre om, societate și cultură, dar cu remarcabile corespondențe în toate aceste domenii.

Cu aceste precizări, primejdia izolării lui Ibn Haldun de realitatea căreia de fapt îi aparține, cadrul de cultură islamic, pare a fi înlăturată, iar importanța și valoarea operei sale apar într-o lumină nouă. Dincolo de multiplele și interesante coincidențe între gândirea contemporană și ideile lui Ibn Haldun în problematica omului, culturii și societății, *Prolegomenele* reprezintă o operă integrată organic în universul spiritual islamic, dar, în același timp, reprezintă o dovadă în sprijinul ideii de universalitate a culturii.

Dacă, în raport cu nivelul atins de gândirea europeană în



momentul descoperirii lor, *Prolegomenele* nu au putut reprezenta mai mult decât un interesant document, care se adresează doar cercetătorilor istoriei gândirii prin posibilitatea stabilirii unor paralelisme în problematica celor două mari zone de cultură, cultura europeană și cultura islamică, mult mai interesantă este raportarea operei lui Ibn Haldun la sensul mișcării gândirii musulmane.

Prin formație, preocupări și sistem, Ibn Haldun face parte din familia marilor filozofi și oameni de știință ai Islamului, din aceeași familie cu ar-Râzî, Avicenna și Averroes, ale căror idei au influențat în mod pozitiv occidentul european, ajutând filozofia și științele să facă un prim pas pentru a ieși din încorsetarea impusă de scolastică. După parcurgerea acestei perioade de impresionantă activitate creatoare, încheiată la sfârșitul secolului XII, timp de patru sute de ani evoluția creatoare a spiritualității islamice nu numai că stagnează, dar are loc un proces de involuție, dominat de mistica sufismului. Apariția lui Ibn Haldun se produce în mijlocul acestei epoci, având semnificația unei reacții față de sensul involutiv al mișcării gândirii musulmane. În această intenție, autorul *Prolegomenelor* nu reprezintă o conștiință izolată. Este suficient să cităm îndrăzneata afirmație a contemporanului lui Ibn Haldun, Ibn al-Khatîb, medic, filozof și jurist, asupra bolilor contagioase, boli a căror existență Profetul a contestat-o în mod categoric: "*Trebuie să se renunțe la argumentele bazate pe tradiție, dacă ele se dovedesc a fi în contradicție cu evidența datelor experimentale*". Dar intenția acestei categorii de gânditori, pentru care Ibn Haldun reprezintă un prototip, a eșuat. Intervenția lor s-a produs prea târziu. Ea a avut loc într-un moment în care, în universul spiritual musulman, orice sensibilitate pentru cercetare și progresul științific se tocise. Nici o mirare, deci, că opera lui Ibn Haldun nu numai că nu a produs reacția favorabilă scontată de autorul ei, dar a trecut neobservată atât de contemporani, cât și de generațiile următoare. O explicație există. *Prolegomenele* păcătuiau prin a nu fi actuale; "actuale" în raport de valorile momentului istoric în care au fost redactate.

Privită cu ochii contemporaneității, opera lui Ibn Haldun poartă în sine semnificația unei anticipații a viitorului. Privită însă

cu ochii sufismului secolului XIV, ea reprezintă un mare pas înapoi spre veacul demult depășit al lui Averroes. În antiteza dintre cele două optici, intervenția lui Ibn Haldun dobândește sensul unei sinteze, *Prolegomenele* voind să demonstreze atât necesitatea pasului înapoi pentru restabilirea legăturilor cu tradiția științifică a gândirii islamice, cât și posibilitatea continuării acestor tradiții prin redefinirea conceptului de știință și abordarea unor noi probleme în spiritul acestei redefiniri. Din păcate, însă, *Prolegomenele* reprezintă singura strădanie de actualizare a acestei posibilități; și, deși realizată la un nivel de valoare impresionant, unicitatea ei face din Ibn Haldun un mare izolat în mijlocul lumii de care a voit să fie cât mai aproape.



## Postfață

Studiul asupra filosofului arab Ibn Haldun ar fi trebuit să fie o lucrare de doctorat.

În anul 1970, Profesorul Ion BANU, șeful catedrei de filosofie antică și medievală de la Facultatea de Filosofie din București a acceptat, în calitate de viitor îndrumător științific, să mă prezint la colocviul de admitere la cursurile de doctorat. Din capul locului trebuie să menționez că această acceptare a fost un remarcabil act de curaj politic din partea sa.

Deși știa că sunt fost deținut politic, că am suferit o condamnare de 10 ani pentru "*uneltire contra ordinii sociale*" și pentru "*răspândire de publicații interzise*", condamnare urmată de 2 ani de "*domiciliu obligatoriu*" în Bărăgan, Profesorul Ion Banu m-a sprijinit, cu convingere și căldură, în fața comisiei prezidate de Acad. C. I. Gulian.

Nu știu dacă sprijinul deschis pe care, în urmă cu un sfert de veac, mi l-a acordat Profesorul Ion Banu a fost consecința interesului științific pentru subiectul lucrării, sau dacă a fost urmarea dezacordului cu un sistem de valori impus de regimul comunist, în care criteriul fidelității și subordonării politice era predominant. Știu însă că, dacă nu m-aș fi bucurat de acest sprijin, studiul asupra lui Ibn Haldun nu s-ar fi născut.

Evenimentele din Decembrie '89 au ridicat, cel puțin formal, oprobriul care apăsa destinul foștilor deținuți politici. Ele au survenit însă - și acest lucru pare a nu fi întâmplător - prea devreme pentru ca acei care au pățit în temnițele comuniste să intre în legendă și prea târziu pentru a se mai putea realiza. În aceste condiții, faptul de a fi încercat reîntrarea în viața normală, în sensul afirmării într-un domeniu științific înainte de prăbușirea comu-



nismului, înfruntând restricțiile impuse de dictatură celor care i-au contestat legitimitatea și care nu au făcut pasul de renunțare la această contestare, a constituit, într-un anumit fel, o continuare a refuzului de a accepta sistemul comunist.

În regimul comunist, lipsa lucrărilor de specialitate publicate în Occident a constituit un handicap greu de depășit în toate domeniile de cercetare științifică. Dar dacă în domeniul tehnic diriguitorii comuniști au făcut totuși unele concesii pentru a se achiziționa publicațiile de referință din Apus, fondurile puse la dispoziția bibliotecilor pentru procurarea lucrărilor de filosofie au fost atât de rigurose drămuite, încât accesul la această categorie de publicații era, practic, imposibil. O mentalitate care, cel puțin în domeniul publicațiilor filosofice, amintește de raționamentul califului Omar cu privire la biblioteca din Alexandria. Din moment ce exista marxism-leninismul, ce rost mai avea ca niște cercetători să-și piardă timpul cu studiul altor sisteme filosofice care, în cel mai fericit caz, nu erau altceva decât "*trepte pregătitoare*" în procesul de elaborare al "*materialismului dialectic și istoric*"?!...

Pentru un cercetător în domeniul filosofiei care nu făcea parte din aparatul ideologic al Partidului Comunist, dificultățile nu se opreau însă aici. Deși în Biblioteca Academiei Române, ca și în bibliotecile din principalele centre universitare, se găseau lucrări de filosofie arabă, accesul la ele era condiționat de aprobări speciale din partea forurilor ideologice, aprobări care presupuneau, ca o condiție minimă, calitatea de membru de partid.

În ciuda acestei restricții, am avut șansa ca soția colonelului Pera (unul dintre camarazii de suferință din temnițele comuniste), Doamna Elisabeta (Zizi) Pera, să fi fost colegă de facultate și prietenă cu Șerban Cioculescu, la vremea aceea directorul Bibliotecii Academiei Române. Pe temeiul acestei prietenii, a obținut aprobarea de a consulta "*acasă*" lucrări din fondul de documentare. Folosind această aprobare, "*Doamna Zizi*" împrumuta de la bibliotecă, pentru o durată de o lună, titlurile principale din bibliografia care îmi era necesară și mi le trimitea, prin poștă, la Sibiu. Un ajutor deosebit, pentru care le rămân profund recunoscător soților Pera. Nu știu dacă fără ajutorul lor acest studiu despre Ibn Haldun ar fi putut fi dus la bun sfârșit. Astăzi, amândoi își dorm somnul de veci,

dar recunoștința mea față de ei este la fel de vie ca în zilele în care se osteneau să-mi trimită cărțile "*împrumutate*" din Biblioteca Academiei.

Obținerea, prin filiera soților Pera, a principalelor titluri din bibliografia necesară întocmirii studiului despre Ibn Haldun, deși foarte folositoare, nu a fost de natură să acopere în întregime nevoile unei cunoașteri aprofundate atât a operei gânditorului arab, cât și a comentariilor de referință scrise în Occident pe această temă. În legătură cu acest aspect, este suficient să amintesc că opera lui Ibn Haldun tradusă din arabă în engleză de Franz Rosenthal, sub titlul **The Muqaddimah - An Introduction To History**, este cuprinsă în trei volume, însumând 1562 de pagini. Or, pe lângă faptul că parcurgerea celor trei volume într-un răstimp de o lună era, practic, imposibilă, aprofundarea temeinică a concepției filosofului arab făcea necesară prezența **Prolegomenelor** pe masa de lucru, pe toată durata elaborării lucrării.

O necesitate căreia spiritul de solidaritate al foștilor deținuți politici i-a făcut în acest caz față. Mulțumită legăturilor în Occident ale prietenului și camaradului de prizonierat în Uniunea Sovietică și de temniță în țară, Mihai Răducanu, chemat într-o vreme între timp, am obținut din Statele Unite, Anglia, Franța și Germania atât opera lui Ibn Haldun în traducerea lui Franz Rosenthal cât și principalele comentarii la Prolegomene. Dotat cu o bibliografie completă, în decurs de trei ani am reușit să aduc studiul intitulat **Ibn Haldun, un filosof arab al istoriei** la forma în care, în acest an, a fost încredințat tiparului.

Cu privire la cei trei ani cât a durat elaborarea lucrării, s-ar putea ca cineva, în mod îndreptățit, să pună întrebarea: De ce a fost necesar atât timp? O întrebare care mă obligă să fac câteva precizări utile, atât pentru cei care au trăit în perioada de glorie a regimului comunist, dar care au ignorat ceea ce se petrecea în jurul lor, cât și pentru generația tânără, mai puțin informată despre metodele de "*reeducare*" aplicate de autoritățile comuniste oponentilor ideologiei oficiale aflați în "*stare de libertate*".

La expirarea condamnării și terminarea stagiului de domiciliu obligatoriu, am încercat să obțin reîncadrarea în învățământ. Ceea ce mi s-a oferit a fost un loc de muncitor



necalificat într-o întreprindere de construcții. Când mi-am dat seama că insistențele mele de a fi reîncadrat în învățământ (chiar și la o școală de înapoiți mintal - ultima încercare în acest sens) sunt inutile, m-am hotărât să încep viața de la capăt, în ciuda vârstei oarecum nepotrivite pentru studii universitare - 45 de ani - și a obligației de a întreține o familie dintr-un salariu de slujbaş modest. (O promovare de la funcția inițială de muncitor necalificat, pe care Securitatea a tolerat-o cu generozitate.)

În această idee, în anul 1966, m-am înscris la Facultatea de Cibernetică din cadrul Academiei de Studii Economice, cursuri fără frecvență, pe care am absolvit-o în anul 1972. Mulțumită acestui efort, mi-am dobândit o nouă identitate profesională: programator de calculatoare electronice. O îndeletnicire fără prea multe tangențe cu ingerințele ideologice ale Partidului Comunist, care își exercita, omniprezent, funcția de "*centru vital al întregii noastre națiuni*", de "*forță politică conducătoare în Republica Socialistă România*". Și cum ultimii doi ani de studii la Facultatea de Cibernetică s-au suprapus peste primii doi ani de pregătire a lucrării de doctorat, faptul poate servi ca explicație de ce a fost nevoie de trei ani pentru terminarea studiului asupra lui Ibn Haldun.

\*

Desigur că, în cei trei ani de studii la Facultatea de Filosofie, am depus examenele cerute de programul de doctorat, urmând ca la terminarea lucrării să aibă loc și ultimul act al acestui program: susținerea lucrării în fața unei comisii al cărei președinte trebuia să fie Profesorul Ion Banu. Dar acest ultim act nu a mai avut loc niciodată. Între timp Partidul Comunist a introdus obligativitatea ca susținerea examenului de doctorat să aibă loc numai în baza unei recomandări din partea Comitetului Județean de Partid din județul în care domiciliu aspirantul la titlul de doctor. O măsură menită să asigure puritatea ideologică a deținătorilor titlului de doctor acordat de universitățile comuniste.

În legătură cu această măsură, trebuie să remarc, din nou, cu recunoștință, atitudinea Profesorului Ion Banu. Cu o energie de care nu-l credeam capabil, a încercat să obțină o derogare de la

această restricție impusă de potențații comuniști. Bineînțeles că nu a reușit, dar gestul în sine mă obligă să mă înclin în fața probității sale de autentic om de cultură și a lealității față de neînsemnata mea persoană.

\*

Timp de cinci ani, manuscrisul studiului despre Ibn Haldun a zăcut într-un fund de sertar. În anul 1977, însă, am primit la Sibiu vizita Doamnei Dr. phil. Charlotte Coman, soția unui bun prieten stabilit prin căsătorie în Germania. Știind despre nereușita mea tentativă de a susține un examen de doctorat, Doamna Doctor s-a arătat curioasă să cunoască tema lucrării și perspectiva din care am privit personalitatea gânditorului arab. Un interes explicabil prin cunoașterea lucrărilor renumitei arabiste Annemarie Schimmel care, printre alte studii de filosofie arabă, a publicat traducerea principalelor capitole din opera lui Ibn Haldun, în colecția "*Civitas Gentium*" sub titlul **IBN CHALDUN - Ausgewählte Abschnitte aus der muqaddima**. Dar nu numai atât. La reîntoarcerea în Germania, Doamna Dr. Coman s-a oferit să încerce să scoată din țară un exemplar din teza despre Ibn Haldun. Un act de o temeritate rar întâlnită, care s-ar fi putut solda cu grave consecințe, dacă organele de control de la frontieră ar fi descoperit manuscrisul ascuns într-o grămadă de ziare românești. Și, totodată, un gest de solidaritate intelectuală care-i face cinste acestei adevărate prietene.

Aventura nu s-a terminat însă odată cu scoaterea manuscrisului din România. Ajunsă în Germania, Doamna Dr. Coman l-a rugat pe soțul ei să-i traducă unele fragmente din manuscris. Inginerul Alexander Coman, în spiritul celei mai autentice educații prusace primite de la bunicul său pe linie maternă, a tradus studiul de față în întregime, în numai zece săptămâni, deși în această perioadă trebuia să-și îndeplinească și atribuțiile de serviciu impuse de rigorile sistemului "*capitalist*", astfel că astăzi, pe lângă versiunea în limba română, există și o versiune în limba germană.

\*

În anul 1982, la insistențele unor cunoștințe, am expediat



manuscrisul, prin poștă, Editurii Științifice și Enciclopedice. Spre surprinderea mea, la mai puțin de o lună, în urma unui referat favorabil întocmit de un specialist în filosofie medievală din afara editurii, mi s-a comunicat că lucrarea a fost acceptată, trimițându-mi-se, spre semnare, un contract. Lucrarea urma să apară în seria "Bibliotheca Orientalis", serie îngrijită de "tovarășul" Idel Segall. După patru ani de așteptare, mi-am luat îndrăzneala să întreb, printr-o scrisoare, care este soarta lucrării pentru care semnasem un contract de editare. Răspunsul semnat de directorul editurii a sosit fără întârziere și suna astfel: "*Lucrarea dumneavoastră a fost reținută în portofoliul editurii și este prevăzută în proiectul planului nostru de perspectivă pentru anii următori*". Un portofoliu ospitalier, unde, probabil, zace și astăzi...

\*

În anul 1990, la stăruința Profesorului Ion Banu, profitând de aparentele prefaceri care s-au produs în țară în urma evenimentelor din Decembrie '89, am încercat să reiau procesul de obținere a titlului de doctor în filosofie. Înlăturarea de la putere a cuplului dictatorial nu a rămas fără urmări. Printre măruntele schimbări care s-au produs în societatea românească a fost și căderea în desuetidune a măsurii care condiționa susținerea examenelor de doctorat de aprobarea politrucilor de la conducerea organizațiilor județene de partid.

Așa stând lucrurile, înarmat cu o dispoziție din partea Ministerului Învățământului, m-am prezentat la biroul de doctorat al Universității București, pentru fixarea unei date de susținere a lucrării de doctorat, sarcina constituirii unei comisii în acest scop revenindu-i Profesorului Ion Banu. Reluarea contactului cu acest compartiment al Universității bucureștene mi-a prilejuit neplăcuta constatare că manierele funcționarilor puse să stea la dispoziția publicului au rămas neschimbate. Aceeași aroganță specifică birocrăției comuniste, la care, din dorința de păstrare a privilegiilor, s-a adăugat o notă de supărătoare rea-credință. Solicitând dosarul al cărui conținut mă îndreptătea să cer programarea susținerii lucrării de doctorat, mi s-a răspuns că din dosar lipsesc atât fișele

cu notele obținute la examenele parțiale, cât și referatele care trebuiau prezentate la aceste examene.

În fața acestei situații, m-am hotărât să renunț. Un sentiment de elementară demnitate îmi dicta să nu intru în conflict cu aroganța condimentată cu rea-credință și mitocănie a funcționarilor de la biroul de doctorat. Profesorul Ion Banu a fost însă de altă părere. În ciuda prestigiului de om de cultură consacrat și a vârstei sale, a venit la biroul de doctorat și a semnat o declarație prin care confirma că dădusem examenele parțiale, la care obținusem nota maximă, cât și că predasem referatele.

Dacă atitudinea conciliantă a Profesorului Ion Banu față de comportamentul reprobabil al personalului administrativ (dar și al corpului profesoral din Universitatea bucureșteană) a constituit încă o dovadă a nobleței sale de caracter, pe mine însă acest comportament m-a determinat să rup orice contact cu această instituție încremenită în mentalitatea și năravurile comuniste. La baza acestei hotărâri a stat convingerea că societatea românească are nevoie, înainte de orice, de un reviriment *moral*, diplomele și titlurile fiind un accesoriu mai puțin important pentru viitorul neamului și al țării.

\*

Odiseea tezei de doctorat despre filosofia lui Ibn Haldun a avut parte, în ciuda multelor obstacole și capcane cărora a trebuit să le facă față, de un epilog fericit. În urma insistențelor colegilor mai tineri din redacția "**Punctelor Cardinale**", la care s-au adăugat și cele ale soților Coman, manuscrisul a fost scos din tainița în care-l adăpostisem și încredințat tiparului.

Lor și tuturor celor care au contribuit la această realizare, dintre care mulți nu mai sunt în viață, le exprim încă o dată recunoștința mea.

Sibiu, Mai 1996

Gabriel Constantinescu



## A

- 'Abd ar-Rahmân ibn 'Awf 219
- 'Abdallah ibn Tâhir 211
- Abbasizi, dinastie 6, 7, 8, 9, 11, 65, 144, 169, 180
- Abd-al-Azîz 18
- Abdalwadizi, dinastie, 12, 18
- Abî Waqqas 61
- Abn Yazîd al-Bistâmi 55
- Abu Salîm, 17
- Abu Hanîfah 51
- Abu Darr 56
- Abu'Ali Ibn Sînâ - vezi Avicenna
- Abu-Abdallâh 18
- Abu-Bakr (hafsid) 15
- Abu-l-Abbâs 18, 19
- Abu-l-Hasan 15, 16
- Abu-l-Inân 16, 17, 23
- Abu-Mahomed ibn Tumart 12
- Abubacer 21
- Aghlab 11
- Aghlabizi, dinastie 11
- Ahemenizi 61
- Ahmad Ibn Hannbal 51
- al Abîlî 16, 24
- Al Fârâbî 33, 46, 50, 63, 67, 68, 69, 102, 122, 150, 194, 211
- al-'ilm al-ilâhî 60
- Al-Ash'arî 38, 53
- al-Busîrî 23



al-Fadl Ibn Yahya 180  
 al-Ghazzâlî vezi Ghazzâlî  
 al-Hallaj 55  
 al-Idrîsî 128  
 al-Khunajî 55  
 Al-Malîk-az-Zâhir Barquq vezi Barquq  
 Al-Mamun, Calif 65, 211  
 al-Mas'udî 219  
 Al-Miqdâd 219  
 al-Muqaffa vezi Ibn al-Muqaffa  
 al-Wâqidî 50, 101, 110  
 Alexandru cel Mare 61, 62  
 Alexandru din Aphrodisia 62, 66  
 Ali, Calif 5  
 Almas, Ion 161  
 Almohazi 12  
 Almoravizi, dinastie 12  
 Andrei, Petre 209  
 Apostol, Pavel 137  
 ar-Râzî 55, 84, 234  
 Aristotel 32, 62, 65, 66, 67, 68, 72, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 94, 98,  
 102, 105, 117, 118, 122, 124, 125, 129, 131, 134, 136, 137, 147,  
 148, 150, 154, 169, 192, 193, 200, 201, 207  
 Arnaldez, Roger 158  
 Ash Shâf'î 51  
 at-Tabarî 50, 101, 102, 110, 113  
 at-Turtushî 118  
 ath-Tha'labî 50  
 Augustin 122, 150, 193, 194  
 Avempace 21, 63  
 Averroes 23, 24, 28, 36, 38, 39, 47, 63, 64, 65, 68, 84, 90, 91, 150,  
 234, 235  
 Avicenna 21, 23, 28, 50, 63, 67, 68, 69, 82, 102, 234  
 Awlâd 'Arîf 19  
 Ayyâd, Kamil 35, 37, 136  
 Ayyubizi, dinastie 11  
 Az-Zubayr 219

## B

Bacon, F. 99, 200  
 Bannister, D. 208  
 Banu, Ion 191, 237, 240, 241, 242  
 Barquq 20  
 Barmecizi, viziri, 8, 180  
 Barnett, S.A. 208  
 Bâ-shar' 57  
 Bâqillânî 53  
 Beech, H.R. 208  
 Bezdechi, St. 134  
 Bî-shar' 57  
 Bîrunî 102  
 Blaga, Lucian 85  
 Bodin, Jean 31, 129, 131, 132, 133, 152  
 Bousquet, G.H. 187  
 Bouthoul, Gaston 146  
 Brunschvig 15, 19  
 Burdah 23, 24

## C

Cahen, Claude 25, 32  
 Carol, Martel 5  
 Chambliss, Rollin 26, 124, 141, 151  
 Cioculescu, Șerban 238  
 Coman, Alexander 241, 243  
 Coman, Dr. phil. Charlotte 241, 243  
 Comte, Auguste 31, 119  
 Condorcet Marie-Jean 200  
 Corbin, Henry 27, 38, 53, 66, 68, 82  
 Cordemoy, Gérard de 104



Croce, Benedetto 107  
Cunningham, W. 193

## D

Darius 61  
Darwin 31  
Dawâwidah 19  
Democrit 53  
Descartes 99  
Dimitriu, Anton 98  
Diogene 62  
Drăgan, Ion 161  
Durkheim 138, 137

## E

Einstein, Albert 100  
Epicur 53  
Eratostene 128

## F

Façon, Nina 195  
Fakhrad-dîn-ar-Râzi 23  
falsafa, falasihah, faylasuf 66, 67  
Fârâbî vezi Al-Fârâbî  
Faraj 20  
Fatima 11  
Fatimizi, dinastie 11  
Fitna 5  
Fontenelle, Bernard 200  
Foss, Brion M. 208

Frații Purității 50, 102

## G

Galen 132  
Galpin 26  
Gardet, Louis 54  
Gautier, Émile 40  
Ghazzâlî 38, 39, 54, 66  
Ghifar 56  
Gibb, Hamilton 36, 37, 38, 147, 150, 206  
Gingis-Han 9  
Glanvil, Joseph 200  
Goblot, Jean-Jacques 202  
Grunebaum, Gustave 13, 57, 64, 83, 180  
Gulian, C.I. 237

## H

Hadîth 50  
Hafsizi, dinastie 12, 14, 15, 16, 19  
Haqîqat 57  
Harun 8  
Hasan Basrî 52  
Hazard, Paul 104  
Hegel, G.W.F. 107, 202  
Hell, Joseph 10, 164  
Heyden, Günter 132  
hikmat ilâhîya 67  
Hippocrate 130  
Hobbes 147, 148  
d'Holbach 202  
Homer 125



Honayan Ibn Ishaq 65, 110  
 Horten, Max 28, 53  
 Hulagu 9

## I

Ibn Chaldun vezi Ibn Haldun  
 Ibn al-Khatîb 17, 18, 23, 24, 234  
 Ibn al-Muqaffa 118  
 Ibn Gabirol 40  
 Ibn Haldun, *passim*  
 Ibn Hazm 21  
 Ibn Huzaima 53  
 Ibn Ishaq, vezi Honayan  
 Ibn Salamâh 19, 22, 24, 30  
 Ibn Taymîyah 38  
 Idrisizi, dinastie 11  
 Ifriqiya 15, 18, 19  
 Ikhwân al-Safâ 49  
 Ishrâgîyân 67  
 Isopescul, dr. Silvestru Octavian 46, 214  
 Issawî, Charles 35

## K

Kalâm 52, 65  
 Kant, Immanuel 96  
 Kelly, 208  
 Khemiri, vezi Tahir Khemiri  
 Kopnin, P.V. 98, 99, 100  
 Kremer, A. 140

## L

Lacoste, Yves 28, 31, 32, 37, 39, 40, 56, 104, 106, 107  
 Leon Isauricul, împărat bizantin 5  
 Littré 130  
 Ludovic XI, rege al Franței 75

## M

Machiavelli 141  
 Mahmassanî Sobhî 134  
 Mahomed, profet, *passim*  
 Mameluci 11  
 Marçais, Georges 13  
 Marx, Karl 31, 135, 136  
 Mas'udî 101, 102, 110, 112, 113  
 Mashshâ'un 67  
 Masr 20, 21  
 Maurier, René 170  
 Mâlik Ibn Anas 51  
 Mâwardî 101, 110  
 Merinizi, dinastie 12, 16  
 Michelangelo 194  
 Miskawayhi 102  
 Moawyya 56  
 Monofiziți 65  
 Montesquieu 31, 131, 132, 133  
 mu'tazilah 52, 53, 102, 113  
 Muhammad ibn Irâhîm-al-Abîlî 16  
 Muhammad V 17, 23  
 Muhammad, Mahmoud Rabî 35, 40, 147, 157, 176  
 Muhassal 23, 24  
 Müller, M.J. 39  
 Müller, August 6



Mushin, Mahdi 14, 23, 31, 36, 48, 49, 59, 64, 79, 80, 82, 102, 105,  
110, 118, 136, 137, 149, 150, 161, 171, 216  
Mutassim, Calif 8

## N

Nassif Nassar 16, 26, 29, 43, 125, 133, 141, 146, 150, 181  
Nassrizi, dinastie 12  
Negulescu, P.P. 191  
Neoplatonism 65, 67, 68, 194  
Nestorieni 65  
Normani 13

## O

Omar, Calif 5, 61, 219, 238  
Omayyazi, dinastie 5, 6, 7, 9, 10, 11, 20, 56, 144, 169, 206  
Ortega y Gasset, José 195  
Othman, Calif 56, 219 ('Uthmân)

## P

Panetius din Rhodos 131  
Pera, colonel 238, 239  
Pera, Elisabeta (Zizi) 238, 239  
peripateticieni 67  
Petru cel Crud 17  
Platon 33, 62, 66, 74, 86, 118, 131, 150, 191, 192, 193, 211  
platonicieni 67  
Plotin 66  
Polybios 114, 191, 192  
Poseidonios 131  
Prantl, Karl 75

Proclus 66  
pseudo-Aristotel 66, 67, 119  
pseudo-Pitagora 66  
pseudo-Platon 66  
pseudo-Plutarh 66  
pseudo-Ptolomeu 66  
Ptolomeu 128

## Q

Quesnay 202

## R

Răducanu, Mihai 239  
Renan, Ernest 11, 12, 65  
Richter, Gustav 38  
Rigolage, Émile 119  
Ritter, Hellmut 141  
Riyah Dawâwidah 18, 19  
Roger II 128  
Rosenthal, Erwin 35, 37, 135, 136  
Rosenthal, Franz 18, 57, 139, 141, 239  
Rousseau, Jean-Jacques 220  
Russell, Bertrand 27, 147, 148

## S

Sa'd ibn Abî Waggas 219  
Saladin 11  
Salâh-ad-Dîn Iusuf 11  
Schmidt, Nathaniel 25  
Schimmel, Annemarie 241



Sharî'a 57  
 Segall, Idel 242  
 Sichel, Edith 194, 195  
 Siger de Brabant 39, 40  
 Simon, Heinrich 22, 36, 47, 134  
 Simplicius 91  
 Socrate 62  
 Sombart, Werner 183  
 Sorokin, A. Pitirim 26  
 Spencer, Herbert 138, 202  
 Stoetzel, Jean 96  
 stoici 62  
 Sufi 20, 56, 57, 58

## T

Tabarî vezi at-Tabarî  
 Taha Hussein 21  
 Tahâfot al-Tahâfot 38  
 Tahâfot al-Falâsifa 38  
 Tahir Khemiri 140  
 Talhah 219  
 Tarde, Gabriel 31, 184, 185  
 Taton, René 131  
 Taylor, H.O. 39  
 Tâhir ibn al-Husayn 211  
 Themistius 62, 66  
 Thomas von Aquin 86  
 Tillyard, E.M.W. 195  
 Timaeus 74  
 Timur Lenk 20  
 Tönnies, Ferdinand 161  
 Toynbee, Arnold 141, 189  
 Tusi 16

## U

Ueberwegs, Friederich 74  
 'Uthmân, Calif 56, 219 (vezi Othman)

## V

Vico, Giambattista 31, 195, 196, 197

## W

De Wulf 39  
 Wasil Ibn'Atâ 52  
 Wâqidî, vezi al-Wâqidî  
 Wundt, W. 204

## Y

Ya'lâ ibn Munyah 219

## Z

Zaid ibn Thâbit 219  
 Zimmermann 26  
 Zugbah 19



## Indice de termeni arabi

**Ahl al-Kitâb:** poporul care posedă o carte sfântă; determinarea comunității musulmane prin recunoașterea caracterului divin al *Coranului*.

**'assabîyah:** termen tehnic utilizat de Ibn Haldun pentru sentimentul de solidaritate.

**badâwah:** existența nomadă.

**Califat:** instituția supremă politico-religioasă a imperiului musulman.

**Calif** (*khalîfah*): Conducătorul politico-religios al comunității.

**Calif** (califat): legitim, denumirea acordată primilor patru califi (perioadei) aleși după moartea lui Mahomed.

**Coran** (al-Qorân): lectură; culegere formată din 144 capitole (*sure*) conținând corpul doctrinar al religiei musulmane.

**faylasuf, falâsifah** (filozofi, filozof): transpunere a termenilor din greacă în arabă.

**Fîtna** (pedeapsă pentru război civil): denumire dată războiului civil dezlănțuit de casa Omayya pentru înlăturarea lui Alî, ultimul calif legitim (ucis la Kufa, în 661).

**hadârah:** existența sedentară.

**hadîth:** colecția de sentințe rostite de Mahomed și transmise prin Tradiție.

**haqîqat:** adevăratul sens al revelației; termen utilizat de gândirea mistică musulmană pentru a sublinia conformitatea adepților misticismului cu semnificația autentică a revelației.

**hikmat îbahîya:** învățătură despre Dumnezeu (teosofia).

**Ifriqiya:** denumirea arabă pentru actualul teritoriu al Tunisului și Algeriei Orientale.



al-'ilm al-ilâhî: metafizică.

ishrâqîyân (platonicieni): denumire dată gânditorilor arabi de inspirație neoplatonică.

Islâm (supunere față de Dumnezeu): denumirea religiei întemeiate de Mahomed.

islamul sunnit (orientarea ortodoxă).

islamul shiit (orientare mistică).

Kalâm (vorbi): scolastica musulmană.

Kitâb al'Ibar (*Cartea exemplor*): titlul prescurtat al operei lui Ibn Haldun (*Istoria Universală*).

ma'âsh: termen tehnic prin care Ibn Haldun exprima atât nevoia de hrană, cât și modalitățile pentru obținerea ei.

mashshâ'im (peripateticieni): denumire dată gânditorilor arabi de inspirație aristotelică.

mu'jassimah: adepții antropomorfismului teologic.

mulk: regalitate - concept opus califatului, ca formă de organizare politică.

muqaddimah: prolegomene, titlul dat de Ibn Haldun părții introductive (cu conținut filozofic) la *Istoria Universală*.

mu'tazilah: denumire pentru gânditorii care resping antropomorfismul teologic.

sharî'a (Legea divină în interpretare corectă): termen care sintetizează orientarea ortodoxiei musulmane.

sunnah: tradiția musulmană.

at-Ta'rîf: *Autobiografia* - lucrare scrisă de Ibn Haldun.

'umrân: concept central în concepția lui Ibn Haldun, cu înțelesul de populație, societate, civilizație sau comportament.

'umrân badâwî: civilizația populațiilor nomade.

'umrân hadarî: civilizația sedentară.

## Bibliografie

IBN KHALDUN *The Muqaddimah, An Introduction To History* (3 volume), traducere de Franz Rosenthal, Londra, 1967. [Citat M. R.]

IBN KHALDUN, *Histoire des Berberes et des dynasties musulmanes de l'Afrique Septentrionale*, Alger, 1852-56.

IBN CHALDUN, *Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima*, traducere de Annemarie Schimmel, Tübingen, 1951.

ANDREI, PETRE, *Opere Sociologice*, II, București, 1975.

APOSTOL, PAVEL, *Introducere la Aristotel, Fizica*, București, 1960.

ARISTOTEL, *Politica*, București, 1924.

ARISTOTEL, *Metafizica*, București, 1965.

ARISTOTEL, *Fizica*, București, 1960.

ARISTOTEL, *Poetica*, București, 1965.

ARISTOTEL, *Despre suflet*, București, 1969.

ARISTOTEL, *Nicomachean Etica*, Oxford, 1931.

ARNALDEZ, ROGER, "Știința arabă", în *Istoria generală a științei*, I, Știința antică și medievală, București, 1970.

AVERROES, *Traité décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, Alger, 1948.

AYYAD, KAMIL, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*, Stuttgart și Berlin, 1930.

BACON, FRANCIS, *Noul Organon*, București, 1957.

BANU, ION, *Studiu introductiv la Platon, Opere*, București, 1974.

BARNETT, S. A., *Instinct și inteligență*, București.



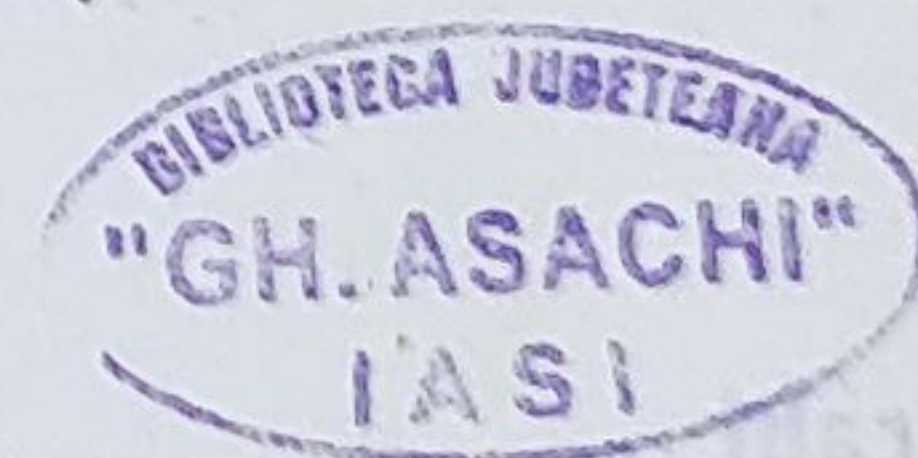
- BEZDECHI, Șt., *Introducere la Aristotel, Politica*, București, 1924.
- BLAGA, LUCIAN, *Știință și creație*, Sibiu, 1942.
- BODIN, JEAN, *Six books of the Commonwealth*, Oxford, 1967.
- BOUSQUET, G. H., *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima*, Paris, 1965.
- BOUTHOU, GASTON, *Ibn Khaldoun, sa philosophie sociale*, Paris, 1930. *Traité de sociologie*, Paris, 1959.
- BROCKELMANN, C., *Geschichte der islamischen Völker und Staaten*, München și Berlin, 1943.
- BRUNSCHVIG, ROBERT, *La Berbérie orientale sous les Hafides des origines a la fin du XV-eme siecle*, Paris, 1947.
- BUCHNER, R., *Die Provence in merowingischer Zeit*, Stuttgart, 1933.
- CAHEN, CLAUDE, *Der Islam, I*, Frankfurt am Main, 1968.
- CHAMBLISS, ROLLIN, *Social Thought*, New York, 1954.
- COMTE, AUGUSTE, *La philosophie positive*, resumée par Émile Rigolage, Paris, 1910.
- CORANUL, traducere de Dr. Silvestru Octavian Isopescul, Cernăuți, 1912.
- CORBIN, HENRY, *Histoire de la philosophie islamique, I*, Paris, 1964.
- CROCE, BENEDETTO, *History of the Story of Liberty*, Londra, 1941.
- CUNNINGHAM, W., *S. Augustin*, Londra, 1886.
- DESCARTES, R., *Discurs asupra metodei*, București, 1957.
- DE WULF, *History of Medieval Philosophy*, 1909.
- DUMITRIU, ANTON, *Istoria Logicii*, București, 1969.
- DIOGENES LAERTIUS, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București, 1963.
- DURKHEIM, ÉMILE, *Regulile metodei sociologice*, București, 1974.
- FISCHEL, W. J., *Ibn Khaldun in Egypt*, Berkeley, 1967.
- FAÇON, NINA, *Studiu Introductiv la Știința Nouă*, de Giambattista Vico, București, 1972.
- FOSS, M. BRION, *Orizonturi noi în psihologie*, București, 1973.

- GARDET, LOUIS, *Introduction a la théologie musulmane*, Paris, 1948.
- GAUTIER, ÉMILE, *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et la philosophie*, Paris, 1909.
- GIBB, HAMILTON, *The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory*, Boston, 1962.
- GOBLOT, G. J., *Istoria civilizațiilor și concepția marxistă despre evoluția socială*, București, 1973.
- GOLDZIEHER, IGNAZ, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910.
- GRUNEBAUM, GUSTAVE, *Der Islam II*, Frankfurt am Main, 1971.
- GRUNEBAUM, GUSTAVE, *Medieval Islam*, Chicago, Londra, 1953.
- GRUNEBAUM, GUSTAVE, *L'Islam Médiéval*, Paris, 1967.
- HAZARD, PAUL, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715*, Paris, 1935.
- HEGEL, G. W., *Prelegeri de istoria filozofiei, I*, București, 1963.
- HELL, JOSEPH, *Die Kultur der Araber*, Leipzig, 1909.
- HORTEN, MAX, *Die Philosophie des Islams*, München, 1923.
- HUSSEIN, TAHA, *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Paris, 1917.
- IORGA, NICOLAE, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha, 1908-13.
- ISSAWY, CHARLES, *An Arab Philosophy of History*, Londra, 1950.
- KANT, IMMANUEL, *Critica rațiunii pure*, București, 1969.
- KOPNIN, P. V., *Bazele logice ale științei*, București, 1972.
- KREMER, ALFRED, *Ibn Khaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche*, Wien, 1879.
- LACOSTE, YVES, *Ibn Khaldoun*, Paris, 1973.
- LEWIS, BERNARD, *The Arabs in History*, Londra, 1950.
- LEY, HERMANN, *Studii de filozofie medievală*, București, 1973.
- MAHDI, MUSHIN, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Chicago, 1971.
- MAHMASSANI, *Les idées économiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon, 1932.



- MARÇAIS, GEORGES, *Les Arabes en Berbérie du XIV-ème siècle*, Paris, 1913.
- MARX, KARL, *Capitalul*, I, București, 1960.
- MARX, KARL, *Contribuții la critica economiei politice*, București, 1960.
- MARX, ENGELS, *Opere alese*, Vol. II, București, 1952.
- MAUNIER, RENE, *Mélanges de sociologie nord-africaine*, Paris, 1930.
- MONTESQUIEU, *Despre spiritul legilor*, București, 1964.
- MUHAMMAD, MAHMOUD RABI, *The political theory of Ibn Khaldun*, Leiden, 1967.
- MÜLLER, AUGUST, *Der Islam im Morgen, und Abendland*, Berlin, 1885.
- MÜLLER, M. J., *Philosophie und Theologie von Averroes*, München, 1859.
- NASSAR, NASSIF, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun*, Paris, 1967.
- NASSAR, NASSIF, *Le maître d'Ibn Khaldun, al Abîlî în Studia Islamica*, Paris, 1965.
- NEGULESCU, P. P., *Destinul Omenirii*, II, București, 1939.
- NEGULESCU, P. P., *Destinul Omenirii*, V, București, 1971.
- ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Geschichte als System*, Stuttgart, 1952.
- PIRENNE, HENRI, *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles-Paris, 1937.
- PLATON, *Oeuvres complètes*, traduites par L. Robin, Paris, 1955.
- POLYBIOS, *Istorie*, București, 1966.
- PRANTL, KARL, *Geschichte der Logik*, Leipzig, 1867.
- RENAN, ERNEST, *Mélanges d'histoire et des voyages*, Paris, 1878.
- RICHTER, GUSTAV, *Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters*, Tübingen, 1933.
- RITTER, HELLMUT, *Irrational Solidarity Groups*, Leiden, 1948.
- ROSENTHAL, ERWIN, *Ibn Khaldun, Gedanken über den Staat*, München und Berlin, 1932.
- ROSENTHAL, ERWIN, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958.

- ROUSSEAU, J. J., *Über Kunst und Wissenschaft*, Hamburg, 1955.
- RUSSELL, BERTRAND, *History of Western Philosophy*, Londra, 1967.
- SANDERS, J. N., *Tamerlane or Timur the Great Amir*, Londra, 1936.
- SCHMIDT, NATHANIEL, *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*, New York, 1930.
- SIMON, HEINRICH, *Ibn Khalduns Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, Leipzig, 1959.
- SOMBART, WERNER, *Luxus und Kapitalismus*, München und Leipzig, 1922.
- SOROKIN; ZIMMERMANN; GALPIN, A.; *Systematic source book in rural sociology*, Minneapolis, 1930.
- SPENCER, HERBART, *Principes de Sociologie*, II, Paris, 1883.
- STOETZEL, JEAN, *La psychologie sociale*, Paris, 1963.
- TAHIR, KHEMIRI, *Der 'Asabiya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Khaldun*, Der Islam XXIII, Berlin, 1936.
- TARDE, GABRIEL, *Les lois de l'imitation*, Paris, 1906.
- TATON, RENÉ (coord.), *Istoria generală a științei*, vol. I-IV, București, 1970-1976.
- TAYLOR, H. D., *The Medieval Mind*, II, Cambridge-Massachusetts, 1959.
- THOMAS VON AQUIN, *Die Seele, Erklärungen zu den drei Büchern von Aristoteles "Über die Seele"*, Wien, 1937.
- TILLYARD, E.M.W., *The English Renaissance*, Baltimore, 1952.
- TOYNBEE, ARNOLD, *A Study of History*, III, Londra, 1934.
- UEBERWEGS, FRIEDERICH, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, II, Berlin, 1915.
- VICO, GIAMBATTISTA, *Știința Nouă*, București, 1972.
- WUNDT, WILHELM, *System der Philosophie*, I, Leipzig, 1907.





# Cuprins

<b>Introducere</b>	5
1. Schiță istorică	5
2. Viața și opera	14
3. Preocupări și probleme	26
4. Poziția față de religie	35
<b>Problema cunoașterii</b>	45
1. Științele în cultura islamică	45
2. Realitate și cunoaștere	71
3. Revelația și cunoașterea profetică	77
4. Cunoașterea științifică	84
5. Treptele intelectului	90
<b>Elemente de teoria istoriei</b>	101
1. Spre o nouă înțelegere a obiectului istoriei	101
2. Problema metodei în istorie	108
3. De la istorie la știința despre civilizație și organizare socială	113
<b>Societate și civilizație</b>	121
1. Originea societății	121
2. Factori de structură	127
3. Macromodele sociale	160
4. Evoluția socială	175
<b>Statutul ontologic și axiologic al omului</b>	181
1. Ideea de progres în concepția lui Ibn Haldun	181
2. Idealul de om	207
<b>Concluzii</b>	223
<b>Postfată</b>	237
<b>Indice de nume</b>	245
<b>Indice de termeni arabi</b>	257
<b>Bibliografie</b>	261